This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813534 6b

Cole
E.J.

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge, herausgegeben von

Dr. M. Brann in Breslau. und **Prof. Dr. D. Kaufmann** in Budapest.

Vierzigster Jahrgang.

Neue Folge, vierter Jahrgang.

BRESLAU,
Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender
1896.

Inhalts-Uebersicht.

Königsberger, Dr. B. Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob . . . . . S. 289—306. 337—352. 385—395. 433—442.

Bassfreund, Dr. J., Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim. S. 1—14. 49—67. 97—109. 145—163. 241—252. 352—365. 396—405.

Bacher, W., Jehuda Hadassi's Hermeneutik und Grammatik. S. 14—32. 68—84. 109—126.

Eppenstein, Dr. S., Studien über Joseph Kimchi. S. 173—179 201—209. 306—314. 365—371. 406—416. 443—456. 481—496.

Kaufmann, Dr. D., Die Chronik des Achimaaz von Oria (850—1054.) S. 462—473. 496—509. 529—554.

Epstein, A., Jüdische Alterthümer in Worms. S. 509—515. 554—559.

Kaufmann, Dr. D., Die jüdischen Friedhöfe Ofens . . . S. 84—90.

— Juda Halewi und seine egyptischen Freunde Samuel b. Chananja und Ahron Alamani . . . . . S. 417—422.

— Die Grabsteine R. Meïrs von Rothenburg und Alexander Wimpfens in Worms . . . . . S. 126—130.

Berger, Dr. H., Zur Geschichte des jüdischen Friedhofs in Teschen. S. 37—40.

Frankl-Grün, Dr., Die Gemeindeverfassung von Kremsier. S. 179—184. 209—219. 255—261.

Brann, Dr. M., Geschichte und Annalen der Dyhernfurther Druckerei . . . . . S. 474—480. 515—526. 560—574.

Kaufmann, Dr. D., Isachar Bär gen. Behrend Cohen, Gründer der Klause in Hamburg, und seine Kinder . . S. 220—229. 262—279.

— Jakob Emden über Berend Cohen . . . . . S. 330—331.

Brody, Dr. H., Aus dem Dîwân des Abû Harun Moses Ibn Esra. S. 32—36. 164—172. 193—200.

Schreiner, M., Ueber נִיד bei Sa'adja . . . . . S. 252—254.

Guttmann, Dr J., Ueber einige Theologen des Franziskanerordens und ihre Beziehungen zum Judenthum . . . S. 314—329.

Steinschneider, Moritz, Miscellen. S. 90—94. 130—134. 372—378.

Grunwald, Dr. M., Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek . . . . . S. 280—282. 422—429. 457—461.

Notizen.

Rülf, Dr., Zu den Märtyrern von Berlin . . . . . S. 95.
Epstein, A., Moses aus Kiew . . . . . S. 134.
— Wer wurde gezaust? . . . . . S. 332—335.
Güdemann, Dr., Zu S. 141 . . . . . S. 229—230. 332.
— Ein Brief von Franz Delitzsch . . . . . S. 430.
Löw, Immanuel, über מקרין בבת ראש . . . . . S. 378.

Besprechungen.

Baginsky, Adolf, Die hygienischen Grundzüge der mosaischen Gesetzgebung. Von Arth. Crzellitzer. . . . . S. 40—41.
Deismann, G. Ad., Lic., Bibelstudien. Von D. Kaufmann. S. 41—44.
Feilchenfeld, Dr. W., Das Hohelied. Von M. Brann . . . . . S. 44.
Hirschfeld, H., Assab' iniyya a philosophical poem in Arabic by Mūsā b. Tūbi together with the hebrew version and commentary styled Bāttē Hannefeš by Salomon b. Immanuel Dapiera. Von David Kaufmann. . . . . .S. 45—48.
Morpurgo, S., L'Ebreo errante in Italia. Von D. Kaufmann. S. 48.
Wyking, A., Die Juden Berlins. Von D. Kaufmann. . . . . S. 48.
Buber, Sal., מדרש משלי. Von Dr. A. Ehrlich . S. 95—96. 137—138.
Bousset, W., Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Von David Kaufmann . . . . . S. 134—137.
Büchler, Ad., Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels. Von A. Epstein . . . . S. 138—144.
Back, Sam., R. Meïr b. Bar. aus Rothenburg. Von D. Kaufmann. S. 185—188.
Bardenhewer, O., Biblische Studien. Von D. Kaufmann. S. 188—192.
Müller, D. H., Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Von D. Feuchtwang . . . . . S. 231—240.
Strack, H. L., Abriss der biblisch.-aramäischen Grammatik. Von J. Barth . . . . . S. 283—284.
Luncz, A. M., ירושלים. Von M. Brann . . . . . S. 286—287.
Goldblum, Isr., מנוי ישראל בפרים. Von M. Brann . . . . . S. 288.
Brody, H., Kuntras Ha-Pijutim nach der Machsor-Vitry-Handschrift. Von Dr. Max Weisz. . . . . S. 335—336.

Baeumker, Clem., Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae. Von Dr. J. Guttmann . . . . . S. 379—384.
Schulze, Victor D., Archäologie der altchristlichen Kunst. Von D. Kaufmann . . . . . S. 381—383.
Maimon, A. S. קובץ מאמרים ושונים. Von M. Brann. S. 431—432.
Posnański, Sam., Dr. Sam. Mose b. Sam. Hakkohen Ibn Chiquitilla. Von N. Porges . . . . . S. 526—528.

Bibliographische Uebersicht . . . . S. 284—288. 384. 431—432.

Verzeichniss der Mitarbeiter.

Bacher, W. . . . S. 14. 68. 109.
Barth, J. . . . . S. 283.
Bassfreund, J. S. 1. 49. 97. 145. 241. 352. 396.
Berger, H. . . . . S. 37.
Brann, M. S. 44. 286. 288. 431. 474. 515. 560.
Brody, H. . . . S. 32. 164. 193.
Crzellitzer, A. . . . . S. 40.
Ehrlich, A. . . . . S. 95. 137.
Eppenstein, S. S. 173. 201. 306. 365. 406. 443. 481.
Epstein, A. S. 134. 138. 332. 509. 554.
Feuchtwang, D. . . . . S. 231.
Frankl-Grün, A. S. 179. 209. 255.
Grunwald, M. . S. 280. 422. 457.
Güdemann, M. S. 229. 332. 430.
Guttmann, J. . . . . S. 314. 379.
Halberstam, S. J. . S. 285 f. 432.
Kaufmann, D. S. 41. 45. 48. 84. 126. 134. 185. 188. 220. 262. 330. 381. 417. 462. 496. 529.
Königsberger, H. S. 289. 337. 385. 433.
Löw, J. . . . . S. 378.
Porges, N. . . . . S. 526.
Ritter, Dr. B. . . . . S. 432.
Rülf, G. . . . . S. 95.
Schreiner, M. . . . . S. 252.
Steinschneider, M. S. 90. 130. 288. 372.
Weisz, M. . . . . S. 335.

Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

Unter allen aramäischen Versionen zu den biblischen Büchern hat keine der Forschung gegenüber sich so spröde und widerhaarig gezeigt, wie das unter dem Namen תרגום ירושלמי bekannte Fragmenten-Targum zum Pentateuch. Als hätte es Vergeltung an ihr üben wollen für die Vernachlässigung, die es so lange von ihr erfahren, hat es ihren wiederholten Bemühungen, hinter das Geheimniss seines Wesens zu dringen, das darüber gebreitete Dunkel aufzuhellen, hartnäckig widerstrebt. Lange Zeit wurde ihm der Charakter einer besonderen Version überhaupt abgesprochen, galt es nur als eine Sammlung abweichender Lesarten zu dem andern palästinensischen Targum, das gegenwärtig den Namen Jonathan's trägt. Diese von Mussaphia[1]) aufgestellte und von Mendelssohn[2]) übernommene Ansicht hat freilich auch die Autorität eines Zunz für die Dauer nicht zu halten vermocht. Schon der erste Angriff, den Frankel gegen sie unternommen[3]), hat sie zu Falle gebracht, und ihre Unhaltbarkeit hat sich seitdem nur immer klarer noch herausgestellt. Das ist aber auch so ziemlich das einzige, freilich nur negative Ergebniss, welches auch gegenwärtig als allein gesichert und allgemein anerkannt angesehen werden darf; alles Andere dagegen ist noch immer controvers. Sowohl über die Ursache seiner fragmentarischen Beschaffenheit, wie über seinen Ursprung, wie endlich über das Alters- bezw. Abhängigkeitsverhältniss zwischen diesem und den beiden anderen Targumim zum

[1]) zum Aruch, Art. אשן 2. —

[2]) אור לנתיבה

[3]) Zeitschr. für d. rel. Interessen d. Judenthums Jahrg. 1846. S. 110 ff.

Pentateuch weichen die Ansichten der verschiedenen Forscher oft weit von einander ab. Jede neue Untersuchung hat noch immer eine neue Ansicht über diese verschiedenen Fragen zu Tage gefördert, ohne dass man gerade behaupten könnte, dass die neuere auch immer die richtigere gewesen sei.

Während Frankel in unserem Targum nur die zufällig erhaltenen Reste eines ehedem vollständigen תרגום ירושלמי erblickt, ohne freilich den Nachweis für die Existenz eines solchen auch nur zu versuchen, glaubt Seligsohn[1]) im Gegentheil beweisen zu können, dass auch die Alten ein vollständiges Targum nie gekannt, vielmehr sei die fragmentarische Gestalt unserem Targum, welches nichts Anderes als Randglossen zum Onkelos enthalte, ursprünglich eigenthümlich. Nach Zunz[2]) gehören beide palästinensischen Targumim der Geonim-Epoche an, nach Bacher[3]) dagegen ist das Fragmenten-Targum älter als selbst Onkelos, welcher von jenem sich abhängig zeige; das Umgekehrte freilich behauptet wieder Seligsohn. Nach Geiger[4]) ist Jonathan ein seiner Anlage nach uraltes, nachträglich aber im Geiste der „neueren Halacha und Haggada" vielfach abgeändertes und berichtigtes jerusalemisches Targum, während unser Targum berichtigende Glossen zum ursprünglichen Targum enthalte, in welchem meist auch die im Jonathan noch „beibehaltene alte Uebersetzung der neueren Anschauung nach umgestaltet" erscheine. Nach Bacher wieder hätten wir gerade in unserem Targum die Reste eben jener uralten Uebersetzung selbst vor uns, während Jonathan „das letzte Entwickelungsstadium des jerus. Targum" darstelle.

Diese grosse Divergenz der Ansichten hat nicht zum Wenigsten ihren Grund darin, dass dieselben viel mehr auf allgemeinen Annahmen und subjectiven Voraussetzungen, als auf einem objectiven Thatbestande sich aufbauen. Allerdings scheint es der Kritik an einem solchen thatsächlichen Substrate nirgends mehr als gerade hier zu fehlen, wo ihr Nichts im Voraus gegeben ist, was ihr als sicherer Stützpunkt für ihre Operationen hätte dienen können. Indessen ist diese Verlegen-

---

[1]) In der Inaug.-Diss: De duabus Hierosolymitanis Pent. Paraph. Breslau, 1858; vgl. auch Traub und Seligsohn in dieser Monatsschr., Jahrg. 1857, S. 96 ff.

[2]) G. V.[2], S. 79 f.

[3]) Das gegenseitige Verhältniss der pentateuchischen Targumim. Anhang zu: Kritische Untersuchungen zum Propheten-Targum (Zeitschr. d. DMG Bd. XXVIII).

[4]) Urschrift, S. 455 ff.

heit um eine reale Unterlage keineswegs so gross, wie es von vornherein den Anschein hat; es giebt immerhin auch hier eine Anzahl von Kriterien und sicheren Anhaltspunkten, welche diese Grundlage zu bieten geeignet sind.

Die nachstehende Untersuchung sieht von jeder Voraussetzung von vornherein ab; vielmehr stellt sie sich die Aufgabe, ausschliesslich auf Grund einer Reihe von thatsächlichen Momenten, die bisher theils überhaupt nicht beachtet, theils nicht genügend zu Rathe gezogen worden sind, alle oben erwähnten, das Fragmenten-Targum betreffenden Fragen zu erörtern und hoffentlich auch befriedigend zu beantworten.

Vorerst aber wollen wir in eine Prüfung früherer Ansichten eintreten, und zwar beginnen wir mit derjenigen Geiger's, weil sie in neuester Zeit wieder einige Beachtung gefunden hat.

I. Kritik der früheren Ansichten.

1.

Geiger's Ansicht über die palästinensischen Targumim zum Pentateuch ist nicht frei von einer gewissen Tendenz. Sie steht im Dienste seiner bekannten Theorie von der grossen Revolution, welche angeblich die durch R. Akiba repräsentirte „neue Halacha" in dem gesammten jüdischen Schriftthum hervorgerufen habe, insofern sie aus demselben alle Spuren der „älteren Halacha" gewaltsam zu beseitigen und gänzlich zu verwischen bestrebt gewesen sei.

Um dies nun auch an den Targumim nachzuweisen, um zu zeigen, wie auch hier die ursprünglichen Zeugnisse für die „alte Halacha" durch Aenderungen in ihr Gegentheil umgewandelt worden seien, geht G. von der Voraussetzung aus, im Pseudo-Jonathan liege uns ein Targum vor, das in der Hauptsache und seiner ganzen Anlage nach aus der Zeit der „alten Halacha" herrühre, also in die Zeit der ersten Tannaim, ja noch weit darüber hinaus zurückreiche, das jedoch nachträglich im Geiste der „neueren Anschauung" berichtigt und umgeändert worden sei, und zwar nicht immer geschickt und consequent, so dass sich „auf höchst merkwürdige Weise meistens dem alten ungeänderten Targum-Texte Neues anschloss". Ein zweiter derartiger Berichtigungsversuch, der indessen nur auf einzelne Stellen beschränkt geblieben, liege uns ferner im Fragmenten-Targum vor; dasselbe enthalte berichtigende Glossen zum alten Targum, in welchem meistens auch

die im Jonathan noch beibehaltene alte Uebersetzung umgestaltet erscheine.

Es kann hier natürlich der Ort nicht sein, die Theorie Geiger's im Allgemeinen einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen.

Was aber zunächst das Fragmenten-Targum anlangt, so erweist sich seine Ansicht schon einer oberflächlichen Prüfung gegenüber nicht stichhaltig. Nach ihr hätte man meinen sollen, dass in den „berichtigenden Glossen", welche dieses Targum enthalten soll, zumal sie sich nur auf eine Auswahl von Stellen beschränken, hauptsächlich und in erster Reihe die Halacha Berücksichtigung fände. In Wahrheit aber ist das gerade Gegentheil der Fall. Unser Targum zeigt eine geradzu auffällige Zurückhaltung gegenüber allem Halachischen, wie denn auch gerade zu den gesetzlichen Partieen des Pentateuchs dieses Targum meist überhaupt fehlt. Die haggadischen Elemente aber, die allerdings in ihm stark vertreten sind, entstammen vielfach — wie sich noch weiterhin zeigen wird — einer Zeit, in der von einem Gegensatz zwischen „alter und neuer Anschauung", wenn er überhaupt je bestanden hat, jedenfalls nicht mehr die Rede sein konnte.

Das gilt in noch viel höherem Maasse vom Pseudo-Jonathan, obwohl diese Version nach Geiger zumeist noch das Gepräge des alten jerus. Targum an sich tragen soll. Mit Recht hat bereits Zunz dieses Targum in die Epoche der Geonim verlegt, und zwar nicht nur wegen der bekannten historischen Anspielungen, sondern auch wegen der zahlreichen haggadischen Elemente in demselben, welche die Bekanntschaft mit dem Talmud und der jüngeren Haggada bereits voraussetzen [1]). Dass dieses Targum insbesondere Onkelos stark benutzt, ja in ganzen Partieen Schritt für Schritt ihm folgt und ihn ausschreibt, ergiebt schon eine oberflächliche Vergleichung.

Wie sehr hier aber die Tendenz, die Geiger geleitet, sein Urtheil getrübt hat, zeigt sich besonders in der Art, wie er seine Ansicht durch einzelne Stellen zu belegen sucht. Wir beschränken uns, zur Charakterisirung seiner Methode und seiner Behandlung der Quellen aus seinem, sowohl im Texte wie in einem besonderen Excurse gegebenen Nachweise zwei Stellen, und zwar aus jeder Partie je die erste, als Probe hier herauszuheben und zu beleuchten.

---

[1]) G. V.[2] S. 79 f., vgl. auch S. 76 f.

1) Die Stelle Deut. 26, 12 und 13 soll Jonathan, wie Geiger (S. 167 ff.) behauptet, dahin verstanden haben, dass im dritten Jahre ausser dem ersten und zweiten Zehent der übrigen Jahre auch noch ein dritter, der Armenzehent, abgesondert werden müsse, während nach der Halacha der Armenzehent nur an die Stelle des „zweiten Zehent" tritt, also auch in diesem Jahre nur zwei Zehente abgesondert wurden.

Schon diese erste Voraussetzung ist, wie wir sogleich bemerken müssen, falsch. In Wahrheit erwähnt Jonathan im Vers 12[1]), der allein die Abgaben für das dritte Jahr vorschreibt, nur zwei Zehente, den Leviten-Zehent und denjenigen für die Armen, welcher auch nach ihm in diesem Jahre in die Stelle des „zweiten Zehent" einrückt, wie schon aus dem Ausdruck מעשרא תנינא הוא מעשר מסכניא klar hervorgeht. Auch bezieht Jonathan in Uebereinstimmung mit der halach. Deutung, hier wie im folgenden Verse ונתתה ללוי auf den ersten, den Leviten-Zehent, ... לגר ליתום auf den, die Stelle des „zweiten" Zehent vertretenden Armenzehent. Die gleiche Auffassung von der Identität des Armen-Zehent mit dem „zweiten Zehent" im dritten Jahre findet sich noch unzweideutiger bei den LXX ausgedrückt, welche die Wörte ונתתה ללוי . . לגר durch τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις τῷ Λευείτῃ καὶ τῷ προσηλύτῳ . . . geben, einen anderen Zehent aber überhaupt nicht erwähnen. Diese Thatsache, dass nach beiden Versionen der „zweite Zehent" im dritten Jahr als Armen-Zehent zur Vertheilung kam, wird bei Geiger durch eine gewaltsame Interpretation verwischt, welche Jonathan zumuthet, er habe die Worte שנת המעשר ונתתה mit einander verbunden und diesen nach Sprachgebrauch und Grammatik gleich unmöglichen Satz in dem Sinne aufgefasst: „so sollst Du einen Doppelzehent geben," nämlich den ersten für den Levi, den zweiten für die Armen, und zwar sei dieser hier darum als „zweiter" bezeichnet, weil auch er wie der Leviten-Zehent „weggegeben" wurde. Ja, noch mehr, G. behauptet allen Ernstes, die gleiche Auffassung liege auch der Uebersetzung der 70 zu Grunde, „welche die Worte שנת המעשר ונתתה gleichfalls verbindet und wiedergiebt: τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις etc."!![2])

---

[1]) Wir geben hier seine Version vollständig wieder, indem wir die im hebr. Texte nicht enthaltenen Worte einklammern ארום תשיצון לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא (דשמיטיתא) ותיתנון (מעשרא קדמאה) לליואה (מעשרא תנינא הוא מעשר מסכניא) לניורא ליתמא ולארמלתא וייכלון בקרויך וישבעון.

[2]) Wir setzen auch hier die Stelle vollständig her, um zu zeigen, wie sehr G. hier den klaren Worten Gewalt anthut: ἐὰν δὲ συντελέσῃς

Was aber V. 13 anlangt, wo Jonathan allerdings auch einen dritten Zehent ausdrücklich nennt[1]), und zwar das eigentliche מעשר שני, so folgt er hier nur genau der Mischna, Maass. scheni 5, 10[2]), welche gleichfalls die Worte בערתי הקדש auf das מעשר שני, nämlich der vorangegangenen Jahre[3]), ונם נתתיו ללוי auf מעשר ראשון und ולנר ליתום auf מעשר עני bezieht. Jonathan befindet sich also hier in vollständiger Uebereinstimmung mit der Halacha.

Wäre aber auch wirklich die Meinung Jonathan's dahin gegangen, dass drei Zehente abgesondert werden müssten, so würde dies an sich keineswegs auffallend erscheinen. Dass bei Jonathan nicht nur von der Halacha direkt zurückgewiesene Auffassungen, sondern auch sonst Irrthümer[4]) in Bezug auf die Halacha sich vorfinden, ist ja bekannt.

Allein G. behauptet weiter, dass die „ältere" Halacha thatsächlich für das dritte Jahr die Absonderung dreier Zehente, also eines Armenzehent neben dem „zweiten Zehent" gefordert habe. Dass die LXX von dieser angeblich „alten Halacha" Nichts wissen, dass auch für sie in diesem Jahre der Armenzehent mit dem zweiten Zehent identisch ist, haben wir soeben gesehen. Indessen glaubt G. sich für seine Ansicht auf eine Siphre-Stelle berufen zu können. Siphre zu Deut. 26 12 (Piska 302) findet sich nämlich eine Boraitha, die hier nur lückenhaft, an einer früheren Stelle daselbst, Piska 109 zu Deut. 14, 28 aber vollständig aufgeführt ist. Wir setzen sie zunächst so hierher, wie sie an erstgenannter Stelle lautet: (בשנה השלישית) . . . יכול שני מעשרות נוהגין בה אין לי אלא מעשר עני שבו דיבר הכתוב מנין לרבות שאר מעשרות ת"ל מעשר תבואתך ריבה.

ἀποδεκατῶσαι πᾶν τὸ ἐπιδέκατον τῶν γεννημάτων σου ἐν τῷ ἔτει τῷ τριτῷ, τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις τῷ Λευείτῃ καὶ τῷ προσηλύτῳ . . . καὶ φάγονται κτλ.

[1]) Die Uebersetzung dieses Verses lautet: זמעשר תליתאי תיסק ותיכול קרם ד' אלהך ותימר הא אפרשנן קידשא מן ביתא ולחוד יהבנן מעשרא קמאה ללויאה מעשרא תניא לגיורי ליתמי . . . . Man beachte wohl, es heisst hier nicht מעשר תליתאי תפרש ותיסוק; von der Pflicht, noch ein drittes מעשר abzusondern, ist also hier nicht die Rede, sondern nur von dem Hinaufführen eines solchen, nämlich bereits früher abgesonderten.

[2]) כיצד היה הדידוי. ביערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני . . . נתתיו ללוי זה מעשר לוי . . . לנר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני . . .

[3]) Vgl. Raschi's Pentateuch-Commentar zu dieser Stelle: ולמדך שאם שהה מעשרותיו של שתי שנים ולא העלן לירושלם שצריך להעלותן עכשיו.

[4]) Vgl. Frankel a. a. O., S. 114, Anm. 1. Wir verweisen u. A. auch noch auf Deut. 25, 7, wonach die יבמה vor einem Gerichtshof von fünf חכימין zu erscheinen habe, von denen 3 als Richter und 2 als Zeugen zu dienen haben!! m. vgl. hiezu Jebamoth 101a ff.

Dass der Eingang dieser Stelle keinen Sinn giebt, dass zwischen נותנין בה und אין לי nothwendig ein Satz mit ת"ל fehlt, also mit einer Schriftdeutung, die durch אין לי als noch nicht vollkommen ausreichend bezeichnet wird — zeigt sich auf den ersten Blick. Thatsächlich enthält die Boraitha an der zweiten Stelle zwischen jenen Worten noch den Satz: ת"ל שנת המעשר מעשר אחד נותנ בה ואין שני מעשרות נותנין בה, der nur durch das ὁμοιοτέλευτον נותנין בה an der andern Stelle ausgefallen ist. Allein G. hält gerade diesen Satz für einen nachträglichen Zusatz der späteren Halacha; die lückenhafte Stelle aber für die echte. Er bringt es fertig, in diese sinnlose Stelle einen Sinn hineinzubringen, indem er sie folgendermassen übersetzt[1]): „Man sollte denken, es seien in diesem (dritten) Jahre (nur) zwei Zehente (der des Leviten und der der Armen), oder gar nur der Armenzehent, von welchem die Schrift spricht; woher folgt, dass auch die übrigen (zwei) Zehente (gegeben werden)? Das liegt im Ausdrucke: (alle) Zehente Deiner Frucht."

Es braucht wohl aber kaum erst bemerkt zu werden, dass אין לי unmöglich „oder gar" bedeuten kann, dass diese Worte vielmehr eine stehende Formel bilden, welche einen Einwurf auf eine voraufgehende Schriftdeutung einleitet, dass also diese Worte allein schon nothwendig eine Lücke voraussetzen. Auch bedeutet יכול שני מעשרות, niemals „nur 2 Zehente"; die Stelle hätte sonst lauten müssen יכול לא יהו נותנין בה אלא . . . oder אין נותנין בה אלא . . . Dass G. zu einer solchen Interpretation seine Zuflucht genommen, ist um so auffälliger, als er selbst in seiner Anmerkung zu S. 181 darauf hinweist, wie die Entstehung der Lücke in Piska 302 einfach durch das ὁμοιοτέλευτον zu erklären sei[2]).

2) Dieselbe Willkür in der Behandlung der Quellen zeigt sich auch in seinem Excurse über das jerus. Targum. Daselbst, S. 457, weist er darauf hin, dass zu Gen. 7,16 die LXX die Worte: „und Gott schloss um ihn" mit dem Zusatze τὴν κιβωτόν, die Arche, erklären, und fügt dann hinzu, dass dies ebenso bei Jonathan der Fall sei, welcher angeblich die Stelle

---

[1]) Die Klammern sind von G. gesetzt.

[2]) Ebenso dient ihm ein kleiner, auf אשנרת לישנא beruhender Fehler in Siphre Reeh, zu Deut. 12,17 (Pisk. 72) als Beleg für seine Ansicht, während das richtige in Mackoth 16b und Jebamoth 86a enthalten ist. Freilich hält G. wiederum die L.A. im Siphre für die authentische, diejenige im Talmud dagegen als Aenderung der „späteren Halacha".

durch ואניח מימרא דד' ית תרעא דתיבותא באנפיה wiedergebe. Die „späteren Targumim" aber, Fragmenten-Targum und Onkelos — meint G. — hätten, um den Anthropomorphismus zu vermeiden, den Ausdruck nur allgemein wiedergegeben durch: „Gott hatte Mitleid mit ihm, oder schützte ihn."

Nun heisst es aber thatsächlich bei Jonathan gar nicht ואניח, sondern genau so wie bei Onkelos ואנין. Allein G. behauptet auf das Bestimmteste, Jonathan habe ואניח übersetzt, das ואנין sei erst später aus Onkelos in Jonathan eingedrungen, wo es angeblich nicht in den Zusammenhang passe. Diese Sicherheit nimmt sich um so wunderlicher aus gegenüber der Thatsache, dass Jonathan — das Verbum נוח überhaupt nicht kennt, dass er „verschliessen" einzig und allein entweder durch טרד oder, im Anschluss an Onkelos, durch אחד wiedergiebt.

Dass Jonathan in seiner Uebersetzung nur die Haggada in Ber. r. S. 32,14 (vgl. Raschi z. St.) zum Ausdruck bringt, sei hier nur nebenher noch bemerkt.

2.

Bedauerlicher Weise hat sich auch ein so vorsichtiger und gründlicher Forscher wie Bacher von dem Einflusse der Geiger'schen Hypothese nicht ganz frei zu halten vermocht. Freilich weicht er von G. darin ab, dass er den jungen Ursprung Jonathan's, der „in die Zeiten des Islâm" hinabreiche, anerkennt, dass er ferner im Fragmenten-Targum nicht, wie Geiger, Glossen zum alten palästinischen Targum, sondern mit Seligsohn solche zum Onkelos erblickt. Dagegen acceptirt B. ohne Weiteres Geiger's Ansicht vom hohen Alter des jerusal. Targum, das bereits Onkelos zu Grunde gelegen habe, und dessen Reste eben die Fragmente seien.

Nun hatte aber G. diese Hypothese hauptsächlich auf Jonathan gestützt, während er im Fragmenten-Targum gerade die Kriterien „einer späteren Zeit" erblickte. Man hätte ferner glauben sollen, dass schon die Analogie der, gleichfalls mit תרגום ירושלמי überschriebenen Glossen zum Propheten-Targum, deren nachtalmudischen Ursprung Bacher selbst nachweist, ihn dazu hätte führen sollen, von vornherein ein gleiches Verhältniss auch in Bezug auf die pentateuchischen Glossen zu vermuthen, dass demnach auch hier der eigentlichen Version, also Onkelos, die Priorität vor den Glossen gebühre. Auch würde die bei den Propheten-Targum-Fragmenten von ihm angewandte Methode, nämlich die haggadischen Bestandtheile auf

ihre Quellen zu prüfen, ihn in gleicher Weise bei dem Fragmenten-Targum zum Pentateuch zu der Ueberzeugung gebracht haben, dass auch dieses den Talmud und die jüngere Haggada bereits voraussetze, vor Allem aber nothwendig jünger sein müsse, als Onkelos. Andererseits wird es doch auch von vornherein kaum plausibel erscheinen, dass Onkelos seiner, bis auf seltene Ausnahmen, streng wörtlichen Uebersetzung die breite, stark haggadische Paraphrase des ירושלמי sollte zu Grunde gelegt haben.

Um so mehr wären wir nach alledem zu der Erwartung berechtigt, Bacher würde uns einen Nachweis liefern, entweder für die von ihm behauptete Abhängigkeit des Onk. vom Jeruschalmi, oder doch wenigstens vom hohen Alter des Letztern. Diesen Nachweis ist uns aber Bacher vollständig schuldig geblieben. Anstatt dessen bietet er uns eine Zusammenstellung verschiedener Kategorien von Differenzen zwischen Onkelos und dem Fragmenten-Targum, die, so werthvoll sie an sich sein mögen, für unsere Frage jedenfalls darum ohne Belang sind, weil hier das, was vorerst hätte bewiesen werden sollen, die Abhängigkeit des Onkelos vom Jer., von vornherein vorausgesetzt wird.

Dass Jer. dem Onk. überall als Vorlage gedient habe, gilt B. einfach als Axiom, und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint ihm jede Differenz, welcher Art sie auch immer sei, als eine der Erklärung bedürftige Abweichung des Onk. von seiner Quelle, deren Gründe darzulegen B. sich allein angelegen sein lässt. Besonders instructiv in dieser Beziehung sind die unter 5a (S. 64f.) angeführten Differenzen.

Wenn z. B. Gen. 3, 22 Onkel. die Textworte מעץ החיים durch מאילן חייא, Jer. aber durch מן פירי אילן חייא, wiedergiebt, od. das. 14, 23 ולא תאמר Onk. mit ולא תימר, Jer. aber mit ולא תהא מתרברב ואמר übersetzt, u. s. w., so sollte man meinen, dass jedenfalls nicht die Uebersetzung des Onk., die ihre Begründung in sich hat, sondern höchstens diejenige des Jer. einer Erklärung bedürfe. Für B aber sind diese Fälle sammt und sonders nur „Aenderungen", welche Onkelos an der Uebersetzung des Jer. vorgenommen, indem er die „erläuternden Zusätze" in demselben „beseitigt"!

Die gleiche Erscheinung bietet die unter 4 (S. 62 ff.) gegebene Zusammenstellung derjenigen Stellen, in welchen eine theilweise Uebereinstimmung, sei es dem Wortlaute oder Sinne nach, zwischen O. und J. sich zeigt. Nach Bacher soll sich freilich nirgends deutlicher als gerade in diesen Fällen die

Abhängigkeit des Onk. von Jer. offenbaren. Allein B. scheint es offenbar schon als einen ausreichenden Beweis für diese Abhängigkeit anzusehen, wenn überhaupt nur irgend eine, oft auch nur unbedeutende Uebereinstimmung sich constatiren lässt. So ist nach B. Ex. 12, 24 die Uebersetzung des Onk. ליל נטיר zu den Tw. ליל שמורים „gewiss Abkürzung aus ומוומן לפורקן in Jer.“! Ja noch mehr, wenn Lev. 26, 43 Onk. für ותרע ית שמיטהא ותרץ את שבתותיה des Textes hat, so soll das wiederum „gewiss“ eine „Abkürzung von ותרעי ית שובי שמיטהא in J.“ sein. Denn, fügt B. noch hinzu — „in letzterem ist auch das שבת des Textes berücksichtigt.“ Man sollte meinen, dass dadurch nur um so mehr die Abhängigkeit des Onk. ausgeschlossen erscheine.

Von gleicher Art sind sämmtliche von Bacher hier aufgeführten Belege, bis auf einige Ausnahmen, auf die wir hier näher eingehen wollen. Es sind offenbar auch diejenigen Stellen, welche Bacher im Auge hat, wenn er behauptet, zuweilen sei die Paraphrase im Onk. „derartig, dass sie nur mit Zuhilfenahme des Jer. erklärt werden“ könne. Das ist nun allerdings durchaus nicht der Fall. Im Gegentheil wird es sich zeigen, dass an diesen Stellen theils beide Targumim überhaupt von einander abweichen, theils eine offenkundige Entlehnung aus Onk. bei Jer. sich aufweisen lasse.

Das Letztere ist gleich bei der ersten der unter 4 aufgeführten Stellen der Fall.

1) Gen. 4, 7 stimmen die beiden Versionen in Bezug auf den ersten Halbvers im Allgemeinen überein, in Bezug auf den zweiten aber weichen sie von einander ab; wir stellen hier zunächst beide Uebersetzungen vollständig einander gegenüber:

O. הא אם תוטיב עובדך ישתביק לך ואם לא תוטיב עובדך ליום דינא חטאך נטיר דעתיד לאיתפרעא מינך אם לא תתוב ואם תתוב ישתבק לך.

Jer. הלא אין תיטיב עובדך בעלמא הדין ישתרי וישתבק לך לעלמא דאתי ואין לא תיטיב עובדך בעלמא הדין ליום דינא רבא חטאך נטיר ועל תרע לבא רביע ברם בידך מסרית רשותיה דיצרא בישא ואת תהוי שליט ביה בין למוכי בין למחטי.

Es ist nicht schwer, nachzuweisen, dass die gesperrten Worte im Jer. eine Doppelübersetzung zu לפתח חטאת רובץ enthalten, wie wir deren bei ihm noch mehrfach kennen lernen werden. Die erste ist Onk. entlehnt, während die zweite eine von diesem abweichende Auffassung darbietet. Onk. glaubt nämlich, diese Worte in Rücksicht auf den Vordersatz auf die Abrechnung beziehen zu müssen,

welcher Kains „Schuld" für den Tag des Gerichts" (פתח = שער als Gerichtsstätte) vorbehalten bleibe; genau in demselben Sinne versteht diese Stelle auch Raschi לפתח קברך חטאת שמור. Möglich auch, dass O. selbst mit ליום דינא nur „die Grabes-Pforte" umschreibt. Diese Auffassung des Wortes חטאת als „Schuld", oder „Vergehen" wird von Onk. consequent auch für den zweiten Halbvers festgehalten, welcher dem entsprechend, aber minder sinngemäss übersetzt wird. Die zweite Uebersetzung dagegen im J. ועל תרע לבא רביע fasst den Ausdruck חטאת als „Sünde" im Sinne von sündiger Trieb[1]" und bezieht demgemäss פתח auf die Herzens-„Pforte[2]". Dieser sinngemässeren Auffassung entspricht auch die weitere Uebersetzung.

So erscheinen denn hier im J. zwei Auffassungen mit einander vereinigt, die sich gegenseitig ausschliessen.

2) Fast genau so verhält es sich mit Ex. 14, 15. Daselbst giebt O. die Worte מה תצעק אלי durch קבילית צלותך wieder, Jer. dagegen durch die Paraphrase עד אימת את קאי ומצלי קדמי שמיעא היא צלותך קדמי ברם צלותהן דעמי קדמת לדידך. Bacher übersieht, dass auch in dieser Paraphrase wiederum zwei verschiedene Auffassungen vereinigt sind, die sich nicht gut miteinander vertragen und auch wirklich verschiedenen Autoren in der Mechilta angehören. Der Schlusssatz der Paraphrase enthält die Ansicht des R. Simon b. Jehuda daselbst: רשב"י אומר מה תצעק אלי כבר צעקתם קדמה לצעקתך שני ויראו מאוד ויצעקו . . ., was offenbar besagen will, dass Gott nicht eigentlich Mose's, sondern Israel's Gebet erhört habe. Der Eingang dagegen, und ebenso die Uebersetzung des O. entspricht insbesondere der Auffassung des R. Josua und R. Elieser daselbst, welche diese Worte dahin verstehen, dass Gott Moses Gebet allerdings erhört habe, und durch die Frage nur die Verwunderung darüber ausgesprochen werden sollte, wozu es überhaupt noch erst eines Gebetes bedürfe[3]), oder aber ein

---

[1]) Ebenso auch Raschi, aber erst für den zweiten Halbvers: ואליך תשוקתו, של חטאת, הוא יצר הרע . . .

[2]) Noch viel eclatanter tritt dies hervor, wenn man hierzu die Jonathan'sche Uebersetzung, die sich hier im Ganzen mit der des J. deckt, vergleicht. Daselbst lautet dieselbe Stelle: ליום דינא רבא חטאך נטיר ועל תרעי לבך חטאה רביע . . . Hier wird also nicht nur das Wort חטאת zweimal übersetzt, sondern auch zwischen חטאך „Deiner Sünde", also der von Kain begangenen Sünde, und חטאה der „Sünde" überhaupt, als Versuchung, sorgfältig unterschieden.

[3]) So die Ansicht R. Josua's: אמר הקב"ה למשה משה אין לדם לישראל אלא ליסע.

Tadel darüber, dass Mose in so gefahrvoller Lage so lange[1]) im Gebete verweile. Den schroffsten Gegensatz aber zu jener ersten Auffassung des R. Simon b. J. bildet die in der Mechilta unmittelbar darauf angeführte Ansicht des R. Acha, wonach die Rettung einzig und allein um Mose's und seines Gebetes[2]) willen sich vollzogen habe.

Dadurch tritt desto klarer auch der Gegensatz hervor, der in der Paraphrase des J. zwischen dem zweiten und dem ersten Theile und demgemäss auch der Uebersetzung des O. obwaltet. Unmöglich kann darum auch, wie Bacher meint, Jer. hier dem O. als Quelle gedient haben, sondern umgekehrt liegt der Schluss nahe, dass auch hier Jer. für den ersten Theil O. benutzt habe[3]).

Anders verhält es sich dagegen mit den folgenden Stellen, wo von einer gegenseitigen Abhängigkeit zwischen O. und J. schon darum nicht die Rede sein kann, weil ihre Auffassungen vollständig von einander abweichen.

1) Ex. 23, 2 hält Bacher die Uebersetzung des O. für einen „modificirten Auszug der viel klareren Paraphrase in J."

Die Uebersetzung des zweiten Halbverses lautet vollständig in

O. (nach a. LA. דמתבעי מנך) ולא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא בתר סניאי שלם דינא, dagegen bei

J. ולא יתמנע חד מנכון למלפא זכו לחבריה בדינא ולא תימרון בלבכון בתר סניא דינא סמי.

Schon der Schlusssatz in O., der die Textworte אחרי רבים להטות als besondere Vorschrift auffasst, während J. sie auf das Voraufgehende bezieht, hätte Bacher darauf führen sollen, dass beide Versionen in der Auffassung der Stelle von einander abweichen.

Freilich hat dieser Satz bereits Luzzatto Schmerzen bereitet. Indessen klärt sich Alles sofort auf, wenn man erst weiss, dass O. hier uns die Auffassung der von Maimonides, Verbot 283, citirten Mechilta-Stelle wiedergiebt, die vermuthlich der „Mechilta des R. Simon" entnommen ist. Dort heisst es:

---

[1]) So die Ansicht R. Elieser's; vgl. daselbst.

[2]) ר' אחא אומר מה תצטק אלי בשבילך אני עושה אמר הקב"ה אלולי צעקתך אבדתי אותם.

[3]) Der beste Beleg hierfür ist wiederum Jonathan, der thatsächlich nur den zweiten Theil, nicht aber das שמיעא הוא צלותך, welches dem קבולית צליתך des O. entspricht, hat. Es ist also evident, dass dieses nur aus O. in Jer. übergegangen sein kann.

ולשון המכילתא, לא תענה, שלא תאמר בשעת מנין די כשאהיה כאיש פלוני, אלא אמור מה שלפניך, יכול אף דיני ממונות כן ת"ל אחרי רבים להטות.

Hier ist ein Doppeltes zu beachten. Einmal wird ein Zurückhalten der Ansicht schlechtweg untersagt, genau wie bei O., nicht aber wie bei J. nur für den Fall, wenn sie für den Angeklagten günstig ist (למלפא וכו לחבריה): sodann werden wie bei O. auch hier die letzten Worte als eine Vorschrift für sich aufgefasst, und zwar auf den Civil-Process bezogen[1]).

Ohne Zweifel liegt auch der Uebersetzung des J. die Deutung eines halach. Midrasch zu Grunde, ob aber diejenige unserer Mechilta oder eine andere, vielleicht ehedem darin enthaltene, — worauf das Fehlen jeder Auslegung zu אחרי רבים להטות schliessen lassen könnte — wagen wir nicht zu entscheiden.

2) Dass Num. 12, 12 die Paraphrasen des O. und des J. auf grundverschiedenen Auffassungen der Stelle beruhen, zeigt schon eine oberflächliche Vergleichung Beider.

3) Num. 24, 4 lautet der zweite Halbvers bei

O. וחזו מן קדם שדי חזו שכיב ומתגלי ליה, dagegen bei

J. ודי חזא מן קדם שדי חזו וכד הוה בעי נשתמח על אפוי ורזי נבואתא מתגלין ליה . . .

Bacher hält die letzten Worte ומתגלי ליה bei O. für abgerissen und „nur als Kreuzung der Paraphrase in J. verständlich". Ihm ist offenbar entgangen, dass zu diesen Worten aus dem Voraufgehenden als Subject שדי zu ergänzen ist — ebenso bei Jonathan — und damit gesagt werden soll, dass Bileam nur in der Nacht im „Schlafe" שכיב „Gottesoffenbarungen" habe; vgl. Raschi z. Stelle. Der Uebersetzung des J. dagegen liegt die bei Raschi daselbst angeführte Haggada zu Grunde[2]).

Unter allen von Bacher angeführten Stellen findet sich hiernach auch nicht eine einzige, aus welcher auf eine Abhängigkeit des O. von J. geschlossen werden könnte; im Gegentheil aber fehlte es auch unter ihnen schon nicht ganz an einem Belege für die, weiterhin noch zu erweisende Benutzung des O. durch J.

3.

Was endlich Frankel und Seligsohn anbelangt, so wird sich am besten gelegentlich der folgenden Untersuchungen zeigen

---

[1]) Philoxenus, S. 51, No. 168.

[2]) Vgl. auch לקח טוב zur Stelle.

lassen, inwieweit ihre Ansichten zutreffend sind, und inwieweit sie einer Ergänzung, bzw. einer Berichtigung bedürfen. Eine Hauptdifferenz zwischen ihren Ansichten bildet die Frage, ob es ein vollständiges תרגום ירושלמי gegeben habe, auf welches das Fragmenten-Targum seinem Ursprunge nach zurückzuführen sei. Der Untersuchung dieser Frage wollen wir uns nunmehr zunächst zuwenden. (Fortsetzung folgt.)

Jehuda Hadassi's Hermeneutik und Grammatik.

Von

W. Bacher.

Die tiefeindringende Untersuchung, welche der seinen Freunden und seinem Berufe, sowie der Wissenschaft des Judenthums so früh entrissene P. F. Frankl dem Eschkol ha-Kofer des Karäers Jehuda Hadassi zu widmen begonnen hatte, ist leider nicht weit über die Anfänge hinausgekommen [1]). In dem seither verflossenen Jahrzehnte sind nur einzelne kleinere Beiträge zur Erforschung dieses wichtigen Werkes an die Oeffentlichkeit gelangt [2]). Sowie die Studien über das Karäerthum und seine Litteratur überhaupt nun schon durch ungebührlich lange Zeit fast vollständig brach liegen, so hat auch die unterbrochene Arbeit des verewigten Frankl keinen Fortsetzer gefunden. Und dennoch verdient es Jehuda Hadassi's Werk, welches die aufsteigende Periode des karäischen Schriftthums abschliesst [3]), und welches Jost [4]) einem Meere vergleicht, in das sich alle Bäche der karäischen Wissenschaft ergiessen, dass sein Inhalt einer eingehenden Analyse unterzogen und nach Möglichkeit auf seine Quellen zurückgeführt werde. Einen Theil dieser Arbeit will ich hier leisten, indem ich die ein zusammenhängendes Ganzes bildenden

---

[1]) Karäische Studien. Neue Folge. I. Jehuda Hadassi und sein Eschkol Hakkofer, Monatsschrift 1882, S. 1—13. II. H.'s Leben und schriftstellerische Thätigkeit, ib. 72—85. III. Ueber die Handschriften des Eschkol Hakkofer, ib. 268—275, J. 1883, 399—419. IV. Ergänzung und Berichtigung der Edition des E. H., J. 1884, 448—457, 513—521.

[2]) S. N. Porges, Der Buchstabe Waw bei Menachem ben Saruk, Monatsschrift 1885, S. 93—96, 110—113. — J. Perles, Jüdisch-byzantinische Beziehungen, Byzantinische Zeitschrift II, 575. — M. Schreiner, Der Kalâm in der jüdischen Litteratur (Berlin 1895), S. 33—35.

[3]) Frankl, MS. 1882, S. 8.

[4]) Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, II, 352.

einundzwanzig Abschnitte 155—175 des Eschkol ha-Kofer näher untersuche, in denen die Regeln zur biblischen Hermeneutik und zur hebräischen Grammatik, von Hadassi in einen künstlichen Rahmen gebracht, dem vierten Theile seines Werkes, dem vom vierten Gebote des Dekaloges handelnden, eingefügt sind. Die Einfügung geschieht auf sehr lose Weise, indem Hadassi an die Discussion über eine der am Sabbath verbotenen Arbeiten die Erwähnung der dreizehn Interpretationsregeln R. Ismael's knüpft[1]) und dann das Thema nicht wieder fahren lässt. Er reproducirt nach einander, mit grosser Ausführlichkeit, die alten Interpretationsregeln der rabbinischen Tradition, welche die Namen R. Elieser's, des Sohnes R. Jose ha-Gelili's, R. Ismael b. Elischa's und Hillel's tragen, und lässt denselben seine eigenen Regeln zur Schrifterklärung, die er ebenfalls als מדות bezeichnet, folgen. Er hat dabei die ausgesprochene Absicht, die von den Lehrern des Karäerthums anerkannten und angewendeten Regeln zusammenzustellen, damit das Karäerthum einen ähnlichen oder vielmehr noch ansehnlicheren Kanon der exegetischen Normen besitze, als das rabbinische Judenthum[2]). Er erwähnt sogar ausdrücklich die Schmähungen, welche die Karäer von rabbinischer Seite wegen des Mangels an exegetischen Normen anhören müssen[3]).

Hadassi will offenbar durch die grosse Zahl der zusammengestellten Normen imponiren und die rabbanitischen Normen weit zurücklassen. Er führt eine Reihe von sechzig und eine andere von achtzig Normen vor und findet eine Andeutung der beiden Zahlen im Hohenlied 6, 8. Dabei folgt

---

[1]) Hadassi lässt die karäischen Gesetzeslehrer selbst (משכילי מלמדי נ"ע), deren Discussion mit den rabbinischen Gegnern er vorführt, auf die dreizehn Regeln hinweisen. Sie sagen (No. 155, Buchst. ו): וכבר הלא בתורת כהנים נאמר משלש עשרה מדות התורה נדרשת . . . . וכל ענין מדותיך (Die Lesung משלש עשרה statt der gewöhnlichen בשלש עשרה erwähnt Weiss in seiner Edition des Sifrâ, am Anfange, aus Abudraham). In der That erkennen die Karäer, von Anan angefangen, die 13 Regeln an (s. Grätz, Gesch. d. Juden, V, Note 17). Hadassi selbst macht, wie weiter unten gezeigt wird, ausgedehnten Gebrauch von ihnen. Einmal (N. 338 Anf.) vergleicht Hadassi die 13 Regeln Ismael's mit den Normen dialektischer Beweisführung bei den Griechen.

[2]) Er wendet auf den Eindruck, den ihm die Betrachtung der rabb. Interpretationsregeln gemacht, die Worte aus Daniel 7, 15 (אתכריה רוחי . . .) an und fährt dann fort (N. 163 Anf.): אכן בקנאתי על זאת אחרות מסבל מדעם ומספריהם בארי ואודיע מדות משכילי נ"ע לקבץ מדות התורה בספרי זה.

[3]) Ib., Buchst. ב: ויתרפזו רועיך אין מדות משכילים.

er wahrscheinlich dem Beispiele des Agadisten Jizchak, der in demselben Verse die verschiedenen Traditionssammlungen angedeutet sieht, die „sechzig" Tractate der Mischna, die „achtzig" Abschnitte des tannaitischen Midrasch zum Leviticus und die „zahllosen" Tosephtasammlungen [1]). Hadassi findet in den „sechzig Königinnen" eine allegorische Bezeichnung der ersten Regelreihe, welche grammatischen Inhalts ist und an deren Spitze die Regeln über die „Könige" der hebräischen Grammatik, d. i. die Vocale, stehen [2]). Die „achtzig Nebenfrauen" bezeichnen die zweite Reihe von Regeln, nach welchen die heilige Schrift zu erklären ist [3]). Auch für die „Mädchen ohne Zahl" weiss Hadassi eine symbolische Bedeutung: es sind die zahllosen Daten der Massora und der grammatischen Formenlehre [4]), denen er aber, soweit sie nicht innerhalb der „sechzig Normen" enthalten sind, keine weitere Erörterung widmet [5]).

Die sechzig und achtzig Normen Hadassi's kann man füglich als Grundrisse der hebräischen Grammatik und der biblischen Hermeneutik bezeichnen. Doch genügt ihm dieser Rahmen nicht für den der Aufnahme in sein Werk werth befundenen Stoff. Er lässt der Darstellung der sechzig Normen zur Grammatik eine ausführliche Darstellung der Lehre von den Vocalen in Verbindung mit einer sehr interessanten philosophischen und physiologischen Grundlegung der Lautlehre überhaupt vorausgehen; doch gehört dieser lange Excurs insofern dem Rahmen der „sechzig" Normen Hadassi's an, als die ersten fünf dieser Normen den Vocalen zugetheilt sind. Ferner gewährt Hadassi einer Liste von 35 Musterformen des hebräi-

---

[1]) Schir r. z. St.

[2]) N. 163, B. ד und ה: ומדית מלכי הנקוד והתיבות עד ששים . . . בתחלת ששים המלכות מלכי הנקוד של תורתנו. Vgl. N. 167 Ende: תוכן ששים המה במלכי הנקוד בששים המה; N. 172, ש Ende: מלכות מלכי הנקוד והאותיות . . . מלכות.

[3]) N. 167 Ende: ונבאר המרות שהם שמונים כמו שאמר ושמנים פילגשים אשר הם משרתות למלכים שהם אותיות כ"ב של מכתבנו. Die Regeln der Schrifterklärung dienen dem Texte, der aus den 22 Buchstaben der „Könige" gebildet ist. Hier wird aber die Benennung „Könige" in anderem Sinne gebraucht als sonst, um die symbolische Bezeichnung פילגשים zu rechtfertigen.

[4]) N. 163, Buchst. ד: (so die Wiener Hs., Ausgabe המסורת) זולתי חסרות ויתרות ותאי הנקוד ומסורות וחלופיהן . . . ומצדרין ושמות ופעלים ונפעלים [Hs. W. ופועלים] ופעולים והפתעלים והתפעלים ודומיהם שאן בהם מספר.

[5]) S. auch noch N. 173. B. נ (70a): . . . להשלים משל חידתנו שאמרנו ששים המה מלכות ושמנים פילגשים אמרת החכם ר"ת וחידותיו ואמר ועלמות אין מספר אלה סדרי המסורת מי יוכל לקבץ לנקבציו מסורות בני ארץ ישראל ומסורות בני בבל ומסורות בן אשר ובן נפתלי וחכמותיו ודקדוקי ספרדים וטעמיהם ושקול קו משקלת פעילותיהם. . . .

schen Nomens auf solche Art Raum in seiner Hermeneutik, dass er sie in einem Anhange den letzten 35 seiner achtzig Normen als zweite Serie derselben substituirt[1]). Diese Künstelei ist ebenso charakteristisch für unseren Autor, wie die Form seines Werkes überhaupt. Er brachte es zu Wege, die sämmtlichen 379 Abschnitte, aus denen der Eschkol ha-Kofer besteht, und in denen fast durchaus sehr prosaische Gegenstände behandelt werden, mit alphabetischem, theilweise auch sonstigem Akrostich und mit Reim auszustatten. Allerdings ist der Reim zum Theil ein sehr wohlfeiler, da er für die akrostichischen Absätze durch das Suffix der 2. pers. sing. ־ךָ (־ךְ) gebildet ist, welches in einer, Logik und Wohllaut in gleicher Weise schädigenden Monotonie das ganze Buch durchzieht. Was die akrostichische Form betrifft, nach welcher die Abschnitte in Absätze zerfallen, deren Anfangsbuchstaben das Alphabet bald in gerader, bald in umgekehrter (תשר״ק) Folge darbieten, so erzielt sie Hadassi ebenfalls mit sehr primitiven Mitteln, indem irgend ein dem eigentlichen Texte nur lose sich anfügendes Wort, das mit dem betreffenden Buchstaben beginnt, an die Spitze des Absatzes gestellt wird. Während dieses rein äusserliche Verfahren stilistisch einen grossen Theil des Eschkol ha-Kofer als fast abstossend wirkendes Curiosum erscheinen lässt, gewinnt das Werk an litteraturgeschichtlichem Werthe. Denn da es vor Allem als Fundgrube von Excerpten aus den verschiedensten älteren Schriften wichtig ist, so ist die Thatsache von grosser Bedeutung, dass Jehuda Hadassi sich damit begnügte, seine Excerpte und Entlehnungen mit der äusseren Ornamentik von Reim und Akrostich zu versehen, die mitgetheilten Texte aber sonst ziemlich intact liess oder wenigstens nicht durch poetische Floskeln entstellte. Das gilt in hervorragendem Maasse von den hier zu behandelnden Abschnitten seines Werkes, deren Inhalt den Widerspruch zwischen der Trockenheit des Gegenstandes und der zierlich sein sollenden, gewählten Kunstform besonders auffallend macht. In den folgenden Capiteln soll nicht der gesammte Inhalt der hier zu behandelnden Abschnitte des Eschkol ha-Kofer herangezogen werden, sondern nur soweit derselbe an sich oder

[1]) N. 173, Buchst. מ (p. 69b): משמי שמונים מדות בארנו ונשלמי בעזר אלהינו . . . אך רואה אני ברעתי להשלים חלוק ותמור מדות שלושים וחמש שחרתנו . . . המשקלות בקו המשקולת של לשון תורתנו שהם שלושים וחמש . . . Er nummerirt demgemäss dann die einzelnen dieser 35 Musterformen (die er ebenfalls als מדות bezeichnet) doppelt, also z. B.: מדה שנית למשקלות משקל ל״ב שהיא ע״ז למדות, oder מדת מ״ז למדות שמונים שהיא.

vermöge der Quellen, auf die er zurückgeht, irgend welches Interesse bietet [1]).

I.

Die 32 Regeln des R. Elieser b. Jose ha-Gelili bei Hadassi.

Die Darstellung der seinen eigenen Regeln vorausgeschickten Interpretationsregeln der rabbanitischen Tradition beginnt Hadassi, nachdem er auf die im Sifrâ enthaltenen 13 Regeln Ismael's nur kurz hingewiesen [2]), nicht mit diesen, sondern mit den 32 Regeln des Sohnes Jose ha-Gelili's. Er thut dabei nichts Anderes, als dass er die bekannte Baraitha, mit geringen Aenderungen und den durch die oben beschriebene Kunstform bedingten Zuthaten, aber auch mit manchen Kürzungen seinem Buche einverleibt. Wir haben somit für dieses merkwürdige Erzeugniss der agadischen Litteratur, das nur in dem Sefer Kerithuth des am Ende des 13. Jahrhunderts blühenden R. Simson aus Chinon vollständig erhalten ist, als älteste Fundstätte Hadassi's um anderthalb Jahrhunderte vorher (1149) [3]) verfasstes Werk zu erkennen. Für die Textkritik der Zweiunddreissig Regeln hat neben dem bis in die neueste Zeit allein bekannt gewesenen Texte, wie ihn R. Simson mittheilt und neben der vor Kurzem an's Tageslicht getretenen Textgestalt, wie sie in den beiden südarabischen Midraschcompilationen, Midrasch ha-gadol und Midrasch ha-chefez, erscheint, auch Hadassi's Eschkol ha-Kofer als Hilfsmittel, ja als ältester Zeuge zu dienen. In seiner leider unvollendet gebliebenen Edition der Baraitha nach den genannten zwei südarabischen Midraschwerken hat B. Königsberger in den Noten auch die Lesarten Hadassi's berücksichtigt [4]). Eine

---

[1]) Ich benütze die Edition des E. H. (Goslow 1836) in dem mir freundlich zur Verfügung gestellten Exemplar meines Collegen Dr. Kaufmann und habe ausserdem noch das Manuscript der Wiener Hofbibliothek (s. Monatsschrift 1882, S. 269 ff.) in den Räumen der hiesigen Universitäts-Bibliothek zu Rathe ziehen dürfen. Lesearten dieser Ms. bezeichne ich mit W. Ich citire den Text des E. H. mit Angabe der Nummer des Abschnittes (Alphabet) und der Buchstaben desselben, zuweilen mit Hinzufügung der Columnenzahl in der Ausgabe.

[2]) S. oben S. 15, Anm. 1.

[3]) S. das Datum am Schlusse des einleitenden Theiles, N. 34 Ende (vgl. N. 127 Ende): 4909 der Weltschöpfung, 1571 nach der Zerstörung des ersten Tempels, 1081 nach der Zerstörung des zweiten Tempels, 1460 der Seleucidenära.

[4]) Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judenthums (October und November 1890), hebr. Beilage, p. I—XVI, dazu die Ab-

Zusammenstellung der letzteren wäre natürlich hier nicht an ihrem Platze. Nur einige Bemerkungen über strittige Einzelheiten der Baraitha von den Zweiunddreissig Regeln mögen hier im Anschlusse an den Text Hadassi's gestattet sein.

Zunächst was die Zahl und die Zählung der Regeln betrifft. Statt der Zahl 32 haben die beiden südarabischen Midraschwerke: 33. Hadassi hat 32, und an der Richtigkeit dieser Zahl kann auch nicht gezweifelt werden. Die Variante 33 entstand durch das Schwanken in der Zählung einzelner Regeln, welches Schwanken auch im Texte R. Simson's sich fühlbar macht. Hadassi selbst bezeugt in einer sehr auffallenden Einzelheit die schwankende Zählung. Die ersten zwanzig Regeln sind bei ihm dieselben, wie in den anderen Quellen. Aber die 21. Regel zählt er sonderbarer Weise als 21. und 22. zugleich [1]). Das beruht auf missverständlicher Auffassung des Wortlautes der Regel. Diese lautet: מדבר שהוקש לשתי (בשתי) מדות ואתה נותן לו כח היפה שבשתיהן (Var.: מדות ואתה נותן לו כח היפה שבשתיהן). Hadassi hat dafür: מדבר שהוא על שתי מדות ואתה נותנו בכח יפה שב[2]). Den Ausdruck שתי מדות fasste er nun so auf, als sei damit gemeint: „zwei Regeln", und er zählt unsere Regel doppelt. In Folge dessen verschiebt sich bei ihm die Numerirung in den weiteren Regeln. Die Regeln 22—26 sind bei Hadassi 23—27; hingegen zählt er die 27. und 28. Regel, von denen noch die Rede sein soll, als eine, 28., so dass die 29. Regel (גימטריא) auch bei ihm dieselbe Nummer hat. Eine Unterabtheilung der 29. Regel (תמורת האותיות) erscheint bei Hadassi, ganz so wie im Midrasch ha-gadol, als besondere, 30. Regel. Die 30. Regel (נוטריקון) wird dadurch sowohl bei ihm, als im M. ha-g. zur 31. Die letzten zwei Regeln, im Midr. ha-gadol als 32. und 33. gezählt, finden sich zwar bei Hadassi in der einleitenden Aufzählung, jedoch zählt er in der Specialisirung nur die erste derselben als 32.

---

handlung im deutschen Theile, S. 3—10, 91—94. Wohl nur momentaner Verkennung des chronologischen Verhältnisses zwischen R. Simson aus Chinon und Jehuda Hadassi entstammt die Angabe K.'s (S. 5, Anm.): „R. Simson und, ihm folgend, der אשכל הבופר § 162 lesen." Auf die Bedeutung des E. H. für den Text der Baraitha hatte schon früher D. Hoffmann hingewiesen: Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin 1887), S. 4, Anm. 6; vgl. Hildesheimer-Jubelschrift, S. 85, Anm. 2.

[1]) N. 160, B ם: מדת אחת ועשרים שהיא שתים ועשרים.

[2]) Jedoch heisst es in der ersten, einleitenden Aufzählung der Regeln richtig: מדבר שהוקש לשתי מדות (N. 155, B. נ); offenbar ist שהוקש שהוא על שתי zu לשתי corrumpirt.

Die 32. Regel (מוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות) lässt er also willkürlich weg, um die Zahl 32 nicht zu überschreiten, ohne zu bemerken, dass er sich das erspart hätte, wenn er nicht die 21. Regel als doppelte gezählt oder die 27. und 28. nicht zusammengezogen hätte.

Eine Schwierigkeit der 32 Regeln bildet der Terminus מעל, welcher nach R. Simson's Texte in der 27. Regel gebraucht ist, eigentlich aber zur 28. gehört, während כנגד aus der 28. Regel in die 27. versetzt werden muss. Diese von W. Einhorn in seinem Texte der Zweiunddreissig Regeln[1]) ohne Weiteres und mit Recht adoptirte Versetzung[2]) findet bei Hadassi ihre Bestätigung. Hadassi zählt zwar 27 und 28 nur als eine Regel, wie schon erwähnt war; aber er nennt in erster Reihe כנגד als Ausdruck für die bedeutsamen Zahlen in der Bibel, während die in der 28. Regel des gewöhnlichen Textes behandelten Paronomasien als eine nicht besonders gezählte Unterabtheilung der Regel erscheinen. Auch von dem Terminus מעל ist bei ihm noch eine Spur vorhanden. Das Ganze lautet bei Hadassi folgendermaassen[3]): (מדת שמונה ועשרים אניד נגד פניך . ט"ענתו) מניין שדורשין כנגד באגדה[4]) שנאמר במספר הימים אשר תרתם את הארץ יום לשנה וכן הוא אומר (לדניד"ה) . ויאמר ה' אל יהוא יען אשר המיבות ונו' וכתוב בני רבעים ישבו לו על כסא ישראל (עמך . י"ודה) כנגד ארבעה הדורות . שהיתה משפחת אחאב קיימת ונעקרה (מדורות) . ואלו הם עמרי ואחאב ויורם ובניו (במלכותך) . (כ"ן הוא) ומניין על שדורשין באגדה[5]) (לברד"ה) . שנאמר כה אמר ה' על הרועים הרועים את עמי ונו' (צאן עדתך . ל"ואת אמר) אם תאמרו משא ה' ונו' . לכן הגני ונשאתי אתכם נשוא וכן הוא אומר לכן על סום ננום (מפני ה' ונו') . וכלן בו בלשון שחטאו בו בלשון נדונו (לעיניך) .

In der Regel vom משל bietet schon der Text Hadassi's dieselbe Corruptel, wie der R. Simsons. Der zweite Absatz, der mit den Worten beginnt: במה דברים אמורים בדברי קבלה und die bekannten drei allegorischen Exegesen R. Ismael's behandelt, ist irrthümlich und ganz sinnlos an das Ende der vorhergehenden Regel gestellt. Den ersten Absatz der Regel vom

---

[1]) S. die Einleitung zu seinem Rabboth-Commentare in der Wilnaer Ausgabe des Rabboth.

[2]) Zur Erklärung der beiden Termini s. meine Agada der Tannaiten II, 297. Vgl. auch Weiss, דור דור ודורשיו, II, 205.

[3]) N. 161, B. ח bis ל. Die Flickwörter Hadassi's stelle ich in Klammer.

[4]) Ed. hat כנגדי אגרה, W. כנגד אגדה. Das ב vor אגדה hat Hadassi vielleicht wegen irrthümlicher Auffassung von כנגד (als Präposition) weggelassen.

[5]) Das ist gewiss corrumpirt aus ומניין שדורשין [מ]על באגרה.

משל, mit den Beispielen Richter 9, 8 ff. und II. Kön. 14, 9, hat Hadassi ganz weggelassen und den Anfang der Regel mit unbegreiflicher Leichtfertigkeit mitten in dem erwähnten zweiten Absatze bezeichnet [1]).

Als auf vollständiger Unkenntniss der tannaitischen Chronologie beruhende Sonderbarkeit sei noch hervorgehoben, dass Hadassi als Tradenten der Baraitha von den 32 Regeln Elieser b. Jose ha-Gelili's keinen Andern nennt als Ismael. Der Eingang lautet nämlich bei ihm so [2]): (ז"כר והוכיח ר' ישמעאל ואמר כך) כל מקום שאתה מוצא דבריו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי באגדה עשה אותך כאפרכסת ככתוב להקשיב ונו' (לך אני מוהירך .) (ח"בר כך ו)אמר ר' אליעזר משלשים ושתים ומדות אגדה נדרשת (בלומר תורת האל) . (אמר) מרבוי . . . Diese R. Ismael zugewiesene Rolle ist vielleicht so zu erklären, dass ר' ישמעאל bei Hadassi falsche Auflösung von ר"י ist; ר"י aber meint ר' יוחנן, denn Jochanan, der paläst. Amora ist es, der (Chullin 89a) im Namen Eleasar b. Simons, an anderen Stellen (j. Kidduschin 61d, Pesikta r. c. 10) allein, den die Agada El. b. J. ha-G.'s verherrlichenden Ausspruch tradirt [3]). Dass aber Hadassi ernstlich gemeint hat, Ismael, der Urheber der Dreizehn Regeln, habe die Zweiunddreissig Regeln vorgetragen, sieht man aus dem Weiteren, wo Hadassi ausdrücklich sagt, Rabbi Ismael habe gegen die 32 Regeln Einwände erhoben, und nur einige von ihnen anerkannt [4]). Hadassi scheint dabei der Gedanke vorgeschwebt zu haben, dass die Zahl der Regeln systematisch verkleinert wurde. Deshalb fasst er auch die sieben Regeln Hillel's als durch Verminderung der dreizehn Regeln Ismael's entstanden auf; nachdem er die 13 Regeln reproducirt, sagt er nämlich: Es kam dann Hillel der Alte und deutete sieben Regeln [5]). — Zum Schlusse seien noch,

---

[1]) Der Schluss der 26. und der Anfang der 27. Regel lauten demgemäss bei Hadassi (N. 161, B. ד und ה) so: (ר"ינו) במה דברים אמורים בדברי קבלה. אבל בדברי תורה ומצוה אין אדם יכול לדורשן בלשון הזה (למללה) חוץ משלשה דברים (באונך .) (ה'משרים ושבע מדות) ר' ישמעאל דורשן כמו משל באלו שתי Am Schlusse der 27. Regel setzt Hadassi die Worte hinzu הדלכות ב'ר ישמעאל בפירושיו, wo statt ב'ר gelesen worden כ'ר, wofür W. כתב ר' hat. Es ist ein Hinweis auf die Mechiltha R. Ismaels zu Exodus 21, 19 und 22, 2.

[2]) N. 155, B. ז und ח.

[3]) S. Die Agada der Tannaiten II, 292.

[4]) N. 162 Anfang: תבע ר' ישמעאל על שלשים ושתים מדות האלה . מודה הוא על מקצתן ומכליל כולם על מקצתן.

[5]) N. 162 gegen Ende: נשלמו דברי ר' ישמעאל במדות התורה . . . בא הלל הזקן ודרש שבע מדות לפני וקני בתורה. Hier hat unser Autor, dem die Einleitungsbaraitha zum Sifrâ als Quelle diente, einen merkwürdigen

unten in der Anmerkung [1]), einige Varianten aus dem Texte der 32 Regeln bei Hadassi, zum Theile auf Missverständniss beruhend, hervorgehoben. Auch einige erläuternde Zusätze Hadassi's verdienen Beachtung [2]).

II.

Hadassi's Lautlehre.

An die Spitze seiner den „sechzig Königinnen" des Hohenliedes entsprechenden 60 Regeln, welche die Grammatik der hebräischen Sprache zum Gegenstande haben, stellt Hadassi als N. 1—5 die von ihm angenommenen fünf Vocale, die „Könige der Punktationen" [3]), und er unterbricht sofort die weitere Aufzählung der 60 Regeln, um in ausführlicher Weise von den Vocalen selbst, aber auch von anderen die Lautlehre und die Massora betreffenden Gegenständen zu handeln. Und auch diese einfach reproducirende Darstellung unterbricht er, um die bereits oben erwähnte philosophisch-

---

Beweis seiner mangelhaften Kenntniss der rabbinischen Quellen gegeben. Die Worte לפני וְקָנַי בְּתוֹרָה waren ihm unverständlich, und er las: לפני וְקָנַי בְּתוֹרָה. W. punktirt ausdrücklich וקני.

[1]) Anf. der 8. Regel: . . . והו היסוד בנין אב המלמד על כל (157, ט); ib. statt des Passus: בך במטה הזה אם אין אדם מכה בו אינו מכה כלום מעצמו heisst es hier (157, מ): זכן המשור והמטה אם אין אדם מניפו ומרימו אינו עושה מלאכה ומכה מעצמו לעשות כלום; statt במשור am Schluss der achten Regel (Katzenellenbogen, נתיבות עולם macht ראשון daraus) richtig: באשור (so auch Midr. ha-g.). — 11. Regel, statt: משינהוג אותו הענין לכך bei Hadassi (158 ק): משנהוג בענין (Midr. ha-g. משינהוג בענין, die Ed. pr. des ס' בריתות wie bei Hadassi). Der Schlusspassus der 11. Regel (דיש שהנשמים מצויים בכל . . . מוסיפין) fehlt bei Had. ganz. — 14. Regel: שי שוים את הכל (158, ו). — 15. Regel: כ' בטימוסו של מ'; das ist das Richtige, denn טימום oder טומום (τόμος) bed. Register, Liste (s. Levy, II, 146). — 16. Regel Ende: שנשבתם ונשלחתם (Had. 159, ט): שנשנאתם ונשלחתם; das ist das Richtige, denn es ist die Paraphrase von שנא שלח (Maleachi 2, 16). — Der Schluss der 21. Regel ist bei Had. (160, ל, מ) ganz corrumpirt.

[2]) Zur 2. Regel erklärt Had. (156, ע) die Worte: שאף נח היה נונח שהיה לו שטינושי (στένωσις) מן הדם מרוב הצנה מן הקור של זמן so: דם . . הרוא. Ib. bemerkt er zu den Worten יכול לומר לא היו יראים את ה' Folgendes (156, נ): בענין את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו (II. Kön. 17, 32) עובדים שוכני שמרון.

[3]) N. 163, B. ה: בתחלת ששים המלכות מלכי הנקוד של תורתנו. Vgl. N. 160 Anf.: שהם (W. הנקוד) ולא מגיחים עם ששים מלכים כי אם לבד מלכי נקודם ששים המלכים, z. B. in חמשה מלכים. Hadassi nennt die 60 Regeln auch der Ueberschrift der 6. Regel (ib.): ששי למספר ששים המלכים שבאנו לבאר. Vgl. noch 167 Ende . . . תוכן ששים המה מלכות מלכי הנקוד.

physiologische Grundlegung der Lautlehre einzufügen. Er wählt dazu die katechetische Form und führt in Fragen und Antworten [1]) das Thema genau durch, von der allgemeinsten Definition des Lautes bis zu den speciellen Bestimmungen über die hebräischen Vocale und Consonanten (N. 164, Buchst. ת bis ח). In derselben katechetischen Form trägt er nun die Regeln über das Cholem und das Kamez und deren Anwendung in der Wortbildung vor, beginnt auch vom Chirek zu sprechen N. 164 Ende, 165), bricht aber dann ab und verweist für alles Uebrige auf seine Quellen, „unsere Lehrer" und namentlich Abû Joseph den Alten [2]). Wir werden bald sehen, dass Hadassi den Inhalt dieses Abschnittes nicht bloss von den als „unsere Lehrer" bezeichneten karäischen Vorgängern geschöpft hat; doch wird er immerhin einen beträchtlichen Theil davon dem sonst nicht wieder genannten Buche des Scheich Abû Joseph [3]) entnommen haben. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass dieses auch die Quelle der katechetischen Darstellung der allgemeinen Lautlehre war. Jedenfalls verdient dieser Abschnitt in Hadassi's Buche näher bekannt zu werden. Ich will einen Theil davon hier wiedergeben und damit zu weiterer Erforschung seiner Quelle Gelegenheit bieten.

Dem Katechismus sendet Hadassi, damit eigentlich der in Fragen und Antworten zu eruirenden Begriffsbestimmung vorgreifend, eine Definition der Sprache voraus [4]) und erklärt

---

[1]) Stets mit vorgesetztem שאלה und תשובה bezeichnet. Natürlich behält Hadassi auch hier die alphabetisch-akrostichische Form bei und setzt, wo ein Absatz beginnt, dem Worte שאלה oder תשובה ein mit dem erforderlichen Buchstaben beginnendes Flickwort vor, also צחיחות ש', קניין שאלה, ראיית תשובה, נותם ש', טוצם ש', פשר ש' u. s. w. — Dieselbe katechetische Form wendet Hadassi auch in No. 65 an, um die Grundbegriffe der philosophischen Speculation zu erläutern; in N. 217 ff., über die Arten der Opfer: 36 numerirte Fragen mit den Antworten.

[2]) N. 165 Ende: תוקף כל אלה וכאלה תמצאם בנקודי משכילינו ירחמם האל ודברתי מעט מהרבה . . . מלמוד משכילינו נ"ע ואבו יוסף הזקן ורא למדנו בזה בספרו ותבקש ותמצא בו כל משאלותיך.

[3]) Die Identification desselben mit dem einmal erwähnten ר' יעקב המכונה אלשיך אלמופק, bei Pinsker, L. K. p. קכב und 64 lehrt nichts über den Träger des Namens und sein grammatisches Werk.

[4]) N. 164 Anf. קול הוא הבא מכלי הרבור אחר המחשבה והדרדור העולים מן הכליות אל הלב והלב ישלחנו אל השכבה שהוא מוח הראש או יותמם להיות קול ואחר כן הדבור באותיות כרותות זה אחר זה בחמשת הקולות שלנ"קוד . בכליות, לב und מוח (s. Babli Berachoth 61 a: כליות יועצות לב מבין) bezeichnen die Sitze der drei platonischen Seelenvermögen. Weiter unten (Buchst. ר) lautet die Antwort auf die Frage, wo der Sitz des Lebensgeistes (הרוח המבעי) sei: הכליות [W. מלך ר"ל] לשלש מקומות ושמות השלש המקומות הם והלב ומוח הראש. Der Ausdruck שבכה scheint auf I. Kön. 7, 18 zu

dann das Wesen der Sprachlaute erläutern zu wollen, nachdem er Gedanken, Rede und Laut gehörig von einander geschieden haben werde [1]). Hierauf eröffnet die erste Frage: „Giebt es einen Unterschied zwischen Gedanke und Rede oder nicht?" [2]) den Katechismus, dessen erster Theil sich auf Einzelheiten des menschlichen Organismus erstreckt [3]), indem von dem Lebensgeiste und dem Blute und deren Bewegung im Körper gehandelt wird. Die letzte Frage dieses ersten Theiles lautet: Wie geschieht die Hervorbringung des Lautes? Antwort: . . . Wenn das Lebewesen den Laut hervorbringen will . . ., steigt die Luft zur Lunge empor, tritt in die סמפונות (σίφωνες) genannten Röhren der Lunge, in denen die Luft aufsteigt und durch die das Lebewesen athmet. Von jenen Röhren tritt die Luft in den Hals (dis Luftröhre) ein und kömmt aus dessen Kopfe, der die Wurzel der Zunge und der Schlund ist, hinaus. Dieser Ort hat zwei gitterartige Decken (Klappen), die sich wie Thüren durch die Kraft der aus der Luftröhre hinaustretenden Luft öffnen. Aus dieser Oeffnung tritt die Lebensluft zusammengepresst hinaus und die aus deren rascher Bewegung entstehende Sinneswahrnehmung ist der Laut (die Stimme) [4]). — Hier beginnt die zweite Abtheilung unseres Katechismus, in welcher die verschiedenen Arten der Laute, die den Arten der Dinge entsprechen, nachgewiesen werden, um auf die sprachlichen Laute, als die dem Menschen eigenthümlichen, hinauszukommen. Dabei wird in einer längeren Digression eine Classification der Dinge gegeben. Aus dieser Abtheilung hebe ich einige Fragen und Antworten hervor.

Frage: Wieso zerfällt der Laut in Arten? Antwort: Sowie es viele Arten der Dinge giebt, so hat jedes Ding einen Laut, der nicht dem anderen Dinge zukömmt. — F.: Wie vielerlei sind die Dinge? A.: Zweierlei: starr und lebend [5]). —

---

beruhen: Dem „Netze" der Säule entspricht bei der menschlichen Gestalt der Schädel.

[1]) Ib. וקודם שאבאר אמתת הקול מה הוא בירורו נבאר בין מחשבה לדבור וקול באזני המקשיבים והמבקשים חכמת דעת חכמי הדעת.

[2]) Ib. היש פרק בין מחשבה לדבור אם לא. Das Wort פרק entspricht dem Arabischen firk. Vgl. N. 323, B. ע: יש ביניהם פרק בביאורם ותיקונם; N. 342, ע: והפרק בין עשיר ועני.

[3]) Ueber zwei dabei angewendete griechische Termini s. Frankl, Monatsschrift, 1884, S. 517.

[4]) . . . ומאות הקנים יכנס בנרון ויצא מראשו שהוא שורש הלשון ובית הבליעה ויש לאותו מקום שתי מסכים בו כמו ארבות ומכח הרוח היוצא מן הקנה תפתחנה אותם הדלתות ויצא אותו הרוח מצוק וכשיצא מוצק וצר ישמע ממרוצת נענועו הרגש וזה נבול הקול.

[5]) Buchst. צ: ש' וכמה מינים יהיו הדברים . ת' על שני חלקים יהיו.

F.: Was ist die Definition des Starren? A.: Das Starre ist das Ding, in dem kein Lebensgeist ist. — F.: Welches sind die Arten des Starren? A.: Grundstoff und Pflanze[1]) — . . . F.: Wieso haben alle diese Dinge einen besonderen Laut? A.: Sowie jedes einzelne dieser Dinge Form und Gestalt und Namen für sich hat, so hat auch jedes einen Laut (Ton) für sich . . . F.: Was ist die Wesenheit des Lautes der starren Dinge? A.: Die Laute der starren Dinge sind verschieden. So giebt es Laute des Zerbrechens, wie beim Zerbrechen von Thongefässen und Glasgefässen und dergleichen; Laute des Zerschneidens von Pflanzen und Bäumen, Laute der Steine, des Goldes, Silbers, Kupfers, Eisens, Zinnes und dgl.; Laute des fliessenden Wassers, des Weines, Oeles, Honigs und sonstiger Flüssigkeiten; Laute des Windes, des Donners, des Erdbebens; Laut der Sphäre; der Laut der Flügel der Chajjôth und der Ophannim (Ezechiel 1). — F.: Was ist die Definition des vom Lebewesen hervorgebrachten Lautes? A.: Es war schon Anfangs vorausgeschickt, dass damit die Sinneswahrnehmung der aus den dazu bestimmten Organen enge zusammengepresst heraustretenden Luft gemeint ist. — F.: In wieviel Theile zerfällt der Ton der Lebewesen? A.: In zwei: nützlich und nutzlos (bedeutsam und bedeutungslos)[2]). — F.: Was heisst das: nutzloser Laut? A.: So heisst ein Laut, der nicht den Willen seines Erzeugers kundgiebt, z. B. die verschiedenen Thierlaute[3]). Keiner derselben offenbart den Willen dessen, der ihn hervorgebracht hat, obwohl jeder dieser Laute für sich bekannt ist und sie von den Hörern nicht mit einander verwechselt werden. — F.: Giebt es auch ausserdem nutzlose Laute? A.: Ja, und zwar die Laute redebegabter Lebewesen, die nicht so deutlich reden können, dass es nützte (einen Sinn hätte) . . . . F.: Zum Beispiel? A.: Das sinnlose Lallen der Kinder[4]).

הדברים . ש' מה ומה . ת' נקפא וחי. Statt וחי hat die Ausgabe irrthümlich ומי, welches Wort dann, nach Weglassung des Wortes שאלה mit der folgenden Frage zu der sinnlosen Phrase: ומי ומה נבול הנקפא verbunden ist.

[1]) עקר ופרח.

[2]) מועיל ואינו מועיל. Das entspricht dem arabischen מפיד וגיר מפיד. Vgl. פאידה (Nutzen und Bedeutung), hebr. תועלת. S. Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Litteratur, S. 34, Anm. 6.

[3]) Die Thierlaute sind hier mit folgenden Beispielen specificirt: והוא כמו [קול W.] הצאן וגעיית השור ומצהלות הסוסים וערינת האיל ונעירת החמור ושאגת הכפירים ובכיחת הכלבים וצפצוף הטופות.

[4]) Mit diesem ganzen Stücke vergleiche man die ähnliche Art wie Saadja in der Einleitung seines religionsphilosophischen Haupt-

Hier ist Hadassi's Katechismus bei den Lauten angelangt, mit denen die Sprache beginnt. Er leitet diese von der Sprache selbst handelnde Abtheilung mit der Frage ein, ob es unter den Lauten redebegabter Wesen auch solche gebe, die an sich bedeutungslos sind. Die Antwort lautet: Ja, nämlich der einzelne Laut, der für sich allein keine Bedeutung hat (keinen Sinn ausdrückt)[1]. Die Frage: Erläutert mir das![2] führt nun zu eingehender Darlegung der Bedingungen, unter welchen sich die Laute der Sprache zu bedeutsamen Worten verbinden. Ein einziger Laut, z. B. einer der fünf Vocale, kann keinen Sinn ausdrücken. Wenn aber zwei oder drei Buchstaben, das sind die Zeichen der Schrift, mit einander sich verbinden, dann wird die einen Sinn ergebende Lautformation vollständig, und dann nennt man den Laut Rede[3].

Eine weitere Reihe von Fragen behandelt das Verhältniss zwischen Vocalen und Consonanten: F.: Ihr Denker[4] sagt, dass die Buchstaben (Consonanten) nur mit den „Königen" (Vocalen) gelesen werden, belehret uns nun darüber, ob die Vocale der Consonanten oder die Consonanten der Vocale bedürfen? A.: Die Vocale bedürfen der Consonanten, um thatsächlich zu werden . . . . Denn die Vocale sind Laute, der Laut aber ist eine Accidenz, und zum Begriff der Accidenz gehört es, dass sie einer Substanz bedarf[5]; daher bedürfen die Laute eines Ortes (Substrates), an dem sie sich befinden,

---

werkes (Amânât, p. 7 f.) die menschliche Rede durch die Zwischenstufen hindurch aus dem allgemeinsten Begriffe des Lautes (Tones) sich differenziren lässt.

[1] שאלה היש שם קול מן החלק הזה שאינו מועיל . תשובה . . . הקול האחדי . . . שאין עמו שני להיות בנין מועיל.

[2] בארו את זה ואת זה (W. באר את זה). Auch im Folgenden richtet sich die Frage manchesmal an Mehrere; es sind Schüler, die des Lehrers Fragen zu beantworten haben.

[3] Buchst. ל: כי אם יתחברו שתי אותיות או שלש אותיות שהם סמני . . . חרות (W. סימני חירות) המכתב או ימלא בנין הקול המועיל ואו יקרא דבור . . .

[4] חכמי הדעת, s. oben S. 24, Anm. 1. חכמת הדעת bed. die Speculation, als ersten Kanon des Religionsgesetzes, bei Sahal b. Mazliach, citirt von Hadassi, N. 168 Ende. S. auch E. ha-Kofer, N. 47, ז: חכמי הדעת וחכמי היונים.

[5] והקול הוא אפס ומנפש האפס להיותו צריך אל התחלה. Weiter oben (Buchst. ס) heisst es: Die geschaffenen Dinge zerfallen in Substanz und Accidenz (החדש הוא מתחלק לשני חלקים נוף ואפס). Ebendaselbst: והאפסים מתחלקים למינים רבים כמו הלבנות והשחרות. Der Ausdruck, eig. das Nichts, zeigt an, dass die Accidenz nicht für sich, sondern nur an einer Substanz vorhanden ist, er stammt aus Jes. 41, 24 (s. auch N. 102, מ). Vgl. Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Litteratur, S. 33, Anm. 5 und S. 37, Anm. 5 und 6.

und das können nur die Buchstaben sein. — Das wird noch des Weitern ausgeführt, um endlich beim Begriffe des Wortes anzulangen. Die Definition knüpft an die beiden hebräischen Termini für Wort an, תיבה und מלה [1]). Den Namen תיבה erklärt Hadassi so: Wie in einem „Kasten", z. B. in der Arche Noahs, verschiedene einander unähnliche Dinge enthalten sind, so ist das Wort aus verschiedenen Buchstaben zusammengesetzt, damit es geeignet sei, den Gedanken des Redenden dem Hörer mitzutheilen. Der Name מלה hingegen kömmt daher, dass das Wort von den für die richtige Rede bestimmten Organen ausgesprochen (מלול) wird.

Aus den weiteren Theilen der katechetisch eingerichteten Lautlehre Hadassi's, sowie aus den vorhergehenden Absätzen über die Vocale seien hier nur die wichtigsten Einzelheiten hervorgehoben.

Eine der merkwürdigsten Thesen Hadassi's ist die Fünfzahl der Vocale. Wir wissen nicht, ob er hierin einen Vorgänger hat, doch ist das in Anbetracht der sonstigen Beschaffenheit seines grammatischen Materials wahrscheinlich. Jedenfalls muss die Thatsache festgestellt werden, dass noch bevor Joseph Kimchi an die Stelle der „sieben Könige" der Massora seine fünf langen und ebensoviel kurze Vocale gesetzt hatte [2]), im Osten die Lehre von fünf Grundvocalen aufgekommen war. Diese Lehre knüpft sich bei Hadassi an ein Mnemonikon, welches auch sonst für die hebräischen Vocale angewendet vorkömmt. Es ist das Wort נוטריקון, das in der Traditionslitteratur die Methode der etymologischen Zerlegung eines Wortes zum Behufe seiner Deutung bezeichnet, von den Grammatikern aber, wie es scheint, schon frühzeitig als Merkwort für die mit den einzelnen Buchstaben desselben verbunden gedachten Vocale benützt wurde. Wir finden dieses Merkwort, doch ohne genaue Bestimmung seines Sinnes, schon in dem Jehuda Ibn Balaam zugeschriebenen Werke über die Accente. In demselben beginnt ein kurzer Abschnitt über die Vocalzeichen und ihre Namen mit den Worten: המלכים הם ז' כינין נוטריקון והם א אָ אַ אֶ אֵ אִ אֹ אֻ [3]). Wenn das einen Sinn haben soll, muss man voraussetzen, dass die einzelnen Buchstaben des Merkwortes, ohne das natürlich auszuschliessende ו

---

[1]) S. meine Bemerkung in Z. d. D. M. G., XLIX, 7.

[2]) S. ספר זכרון, S. 17.

[3]) S. מעמי המקרא (ed. Mercier 1565), 13b. Ich benutze das mir freundlich zur Verfügung gestellte Exemplar S. J. Halberstam's.

sieben an Zahl, mit den „sieben Königen" geschrieben wurden, also: נֹוָטַרְיַקֹּן; es ist das ein Merkwort, das mehr dem Auge als dem Ohre die sieben Vocalzeichen der Massora vergegenwärtigen soll. Bei Hadassi nun, der auch sonst den erwähnten Abschnitt des Ibn Balaam'schen Werkes excerpirt hat, ist das Merkwort in einer auch für das Ohr fasslicheren Weise auf nur fünf Vocale angewendet. Er sagt[1]: מלכי הנקוד . . . הם חמשה נוטריקון[2] שעולים שבעה בחלוף מכתבך אוֹ אָ אִי אֵ אוּ. Und Hadassi kömmt noch mehrere Male auf diese Fünfzahl der Vocale und deren Merkwort zurück[3]. Wie sehr ihm die Fünfzahl feststand[4], beweist ja schon der Umstand, dass die ersten fünf Nummern seiner 60 grammatischen Regeln eben durch die fünf Vocale gebildet werden. Interessant ist aber auch, wie Hadassi oder seine Quelle diese Fünfzahl mit der massoretischen Siebenzahl in Einklang setzt. Zum Kamez stellt er als ihm ähnlich das Pathach, zum Zere als ihm ähnlich das Segol. Ausserdem aber unterscheidet er zwischen קמץ גדול und חטף קמץ, welches letztere er, allerdings als überzählig, zum Cholem stellt[5]. Es ist hier schon dem Wesen nach, wenn auch die Unterscheidung zwischen langem und kurzem Vocal nicht ausgesprochen wird, das Kimchi'sche Vocalsystem vor uns, nur dass ֹ und וֹ noch nicht zu ִי und ֹ, וֹ und ֻ differenzirt sind.

---

1) N. 163, Buchst. ה.

2) W. punktirt hier נוֹטַרְיָקוּן, jedoch N. 166 Anf. richtig: נוֹטָרִיַקוּן.

3) N. 164 Anf.: מלכי הנקוד שהם חמשה נוטריאקון העקרים בלשון צחות והם חמשה הקולות אוֹ אָ אִי אֵ אוּ; ib., Buchst. ל: והמלכים והם חולם (פתח) קמץ חירק צרי (סגול) שורק סימנם נוטריאקון; N. 166 Anf.: חמשה מלכים והם נוטריאקון. — Dasselbe Merkwort findet sich bei Elija Levita wieder, der in den Anmerkungen zu Moses Kimchi's Mahalach (ed. Venedig, 1545, 8b) zu dem Satze von den fünf langen Vocalen hinzufügt: וסימנם נוֹטָרִיַקוּן und zu dem Satze von den fünf kurzen Vocalen וסימנם נַטָרְיָקֻן. Das letztere Mnemonikon hat Levita auch im פרק שירה (ed. Venedig 49a), während er dort für die langen Vocale aus seinem eigenen Namen die Merkwörter bildet: אֵלִיָּה הוּא טוֹב. In den Glossen zu einer anonymen Grammatik in Cod. Or. Qu. 2 der Berliner königl. Bibliothek (s. Steinschneider, Catalog No 36) findet sich p. 2a oben die Notiz: נָטִרְיוֹקוּן הם תנועות גדולות נַטְרָוֶקֶן הם תנועות קטנות.

4) S. auch N. 163, B. מ: שבעה מלכים שעיקרן חמשה. Ib. B. כ: והמלכים יולידו חמשת הקולות ועולין שבעה ויותר מהן בהתכפלם; N. 173, ע: בלא הם לא יולדו חמשת הקולות ואם אין הקולות בטל הלשון.

5) N. 163, B. ה: חולם . . . ועמו חטף קמץ דומהו, קמץ גדול . . . ועמו דומהו פתח גדול, צרי קמץ קטן . . . ודומהו עמו סגול.

Bei der Behandlung der Vocale im Einzelnen folgt Hadassi besonders zwei Quellen, dem bereits erwähnten Taame ha-Mikra (Horajoth ha-Kore) und Abraham Ibn Esra's Môsnajim. Die Namen der meisten Vocale erklärt er ganz wie die erstgenannte Schrift [1]). Vom Cholem sagt er an der ersten von den Vocalen handelnden Stelle: והוא מלך מלכים ישן כי לבדו יושב גבוה כמלך בכסאו והוא הנקודה של מעלה בין שתי אותיות. Das ist fast wörtlich aus Ibn Esra's genanntem Werke genommen [2]). Bei der speciellen Behandlung dieses Vocals, in dem katechetischen Theile, giebt Hadassi auch eine Etymologie des Wortes חולם: es bedeute im Aramäischen die Krone auf dem Haupte des Königs; einer solchen sei der oben thronende Punkt des Cholem ähnlich [3]). Was dann bei Hadassi weiter über den Namen Cholem gesagt ist, ist nur verständlich, wenn man die Quelle des Passus bei Ibn Esra kennt. Ibn Esra hat folgende zwei Bemerkungen über das Cholem [4]): 1. ופירושו שלם ותמים וכן בדברי קדמונינו ז"ל פעמים חלום וכן יחלמו בניהם ומדקדק לשון ערב יקראו. 2. וענין שלם שכל המלכים חסירים כנגדו תנועת החולם נבהות ורוממות וכן הנרגש בלשון על כן הוא למעלה. Hadassi adoptirt beide Bemerkungen, giebt sie aber in umgekehrter Reihenfolge; ausserdem widerfährt ihm das Missgeschick, aus den „Grammatikern der arabischen Sprache", die Ibn Esra citirt, Grammatiker der hebräischen Sprache zu machen, so dass Ibn Esra's witzige Anwendung des arabischen Terminus رفع (raf') für den Auslaut (**u, o**) des Nominativs, (eig. Höhe, Erhabenheit) auf die Aussprache und die Stelle des hebr. Vocalzeichens Cholem verloren geht und das von Hadassi Gebotene sinnlose Phrase wird [5]).

---

[1]) Kamez: מקמצת הפה (T. H. 13b: לפי שהוא מקמץ את הפה); Pathach: שהוא פותח את כל הפה (T. H.: לפי שהוא פותח את הפה); Chirek: בתריקת שניך (T. H.: כשאדם חורק שניו); Schurek: כשריקות עודרי עדרי צאנך (T. H.: כמו לשמוע שריקת עדרים).

[2]) Mosnajim 2b (ed. Heidenheim, 147b ed. Bomberg): והוא מלך מלכים בעבור שהוא לבדו גבוה והוא נקודה למעלה בין שתי אותיות.

[3]) N. 164, B. ו: ש' מה היא החולם והועלתה? ת' החולם היא הנקודה הדרה בראש האות והועלתה בלשון ארמית היא העטרה שהיא בראש המלך נקראת בלשונם חולם ומזה התגאים (התגאי אמרו W.) בעלי המשנה כדמותו חולמתו בעד העטרה. Gemeint ist die Stelle in Aboda sara 44a: כל הראוי למלכות חולמתו (so Aruch s. v. חלם, Kohut III, 405b, nicht הולמתו). Die „aramäische" Bedeutung Krone für חולם ist wohl nur fictiv. Diese Etymologie für Cholem findet sich auch in dem von Derenbourg edirten „Manuel du Lecteur", p. 54: ונקרא חולם כמו שאמרו כל הראוי למלכות חולמתו כלומר יבא כתר מלכות מלא ראשו בשוה.

[4]) Mosnajim 5b (200b).

[5]) N. 164, B. ו: ומדקדקי לשון עברית יקראו החולם תנועה מענדו נבהות

Weitere Einzelheiten im Abschnitte Hadassi's über die Vocale, welche Ibn Esra und dem Taame ha-Mikra entlehnt sind, sollen unten gebracht werden. Hier will ich noch die interessanten Sätze erwähnen, mit welchen Hadassi den einzelnen Vocalen ihre Stelle in der Mundhöhle anweist, damit ihre Aussprache angebend[1]). Diese Sätze finden sich, nur wenig verschieden, auch in dem aus Jemen stammenden massoretisch-grammatischen Lehrbuche[2]), mit dem Hadassi auch sonst gemeinsame Einzelheiten bietet[3]). Die gemeinsame Quelle scheint das vollständige „Hôrajoth ha-Kôre" zu sein, aus welchem das „Taame ha-Mikra" geflossen ist[4]). Die exceptionelle, die übrigen Vocale gleichsam in sich begreifende Bedeutung des Pathach, welche nur bei Hadassi, nicht aber im Manuel du lecteur hervorgehoben ist, beruht auf der symbolischen Deutung des Zeichens für diesen Vocal. Die Linie, welche dieses Zeichen bildet, entspricht nämlich der Kreislinie, die alles in ihr Befindliche umgränzt[5]). Diese Symbolik aber, in welcher der gerade Strich des Pathachzeichens als der Durchmesser eines Kreises gedacht ist, findet sich meines Wissens nur noch bei Ibn Esra, zu Anfang des Zachôth[6]). Ibn Esra symbolisirt das Zeichen des Pathach im Zusammenhange mit seiner, Abulwalîd[7]) entlehnten Symbolik der drei Grundvocale ô, i, â, welche den drei kosmischen Grundbewegungen (nach oben, nach unten, im Kreise) ent-

---

ורוממות בפה כמו שאמר יחלמו בניהם ירבו בבר כלומר יחזקו לאפרוחיהם עקר החולם מלשון עברית יען שהוא חזק ואמיץ.

[1]) N. 164 Ende: והחולם הוא תחלת הקולות הוא יוצא מראש הקנה והקמץ החולם למעלה רם ונבוה ויוצא N. 165, B. ו: יוצא קרוב משרש לשונך . . . מבית הבליעה עד סוף גבול הפה . והחירק יציאתו מתוך השניים . . . בחריקת שני הפה . והשורק . . . הגיונו בקבוץ שפתיך . הסגול . . קריאתו בשני צדי הפה והצרי בין השניים וקצה הלשון והפה אך הפתח כולל בהרגשתו את כל אלה מקומות המלכים.

[2]) Manuel du Lecteur, p. 56: הראשון הוא החולם עקרו עיקר הלשון ובית הבליעה . . . והוא מהלך על כל הפה כולו . השני והוא הקמץ בשליש הלשון ותנופתו למעלה לחניכים . השלישי הוא פתח והוא פותח הפה ומניף הלשון למטה. הרביעי והוא הסגול יוצא בצדי הפה ומניף צד הלשון וקצתה למטה . החמישי והוא צירי בוקע בין השנים ויוצא . הששי והוא חרק חורק את השנים בחזקה . השביעי והוא שרק מקבץ את השפתים.

[3]) S. oben S. 29, Anm. 3.

[4]) S. Monatsschrift 1885, S. 476. — Eine Gruppirung der Vocale nach dem Orte ihrer Aussprache kennt auch Ben Ascher (§ 36), s. Z. d. D. M. G. XLIX, 27 f.

[5]) N. 165, B. ה: כשם שהקו יחוג וינביל וכל דבר שיש בתוכו נאסף ומוכלל בקרבו . . . כן המלך הזה מסבב ומוביל כל התנועות האחרות שהן חבריו.

[6]) Zachoth 1b, ed. Lippmann (134b ed. Bomberg): וצורתו קו להורות על קו העגולה.

[7]) Takrib wa-tashîl, in Opuscules, ed. Derenbourg, p. 276.

sprechen [1]). Die Symbolisirung des Pathachstriches hat Abulwalîd nicht. Wenn diese durch Hadassi thatsächlich Ibn Esra entlehnt wurde, so müsste man annehmen, dass ihm im Jahre 1148 in Konstantinopel bereits das drei Jahre vorher in Mantua verfasste Buch Zachôth zugänglich war. Dass er die um 1140 verfasste erste Grammatik Ibn Esra's, das Môsnajim, thatsächlich benützt hat, ist schon aus dem Bisherigen deutlich geworden, wird aber im nächsten Abschnitte noch in deutlicheres Licht gebracht werden.

Den kurzen Absatz, welchen Hadassi dem Schewa widmet, hat er ebenfalls Ibn Esra's Môsnajim entnommen [2]), mit dem er daher die Termini שוא נע und שוא נח gemeinsam hat [3]).

Sowie in der Zählung der Vocale, so ist Hadassi, oder sein bezüglicher Gewährsmann auch in der Eintheilung der Consonanten originell. Auf die Frage: An wievielen Orten werden diese — 22 — Buchstaben ausgesprochen? giebt sein grammatischer Katechismus die Antwort: An sieben Orten. Und dann zählt er sieben Classen der Buchstaben auf: 1. אהּ, aus der Brust ausgesprochen; 2. חע aus der Kehle; 3. גבק, aus dem Gaumen; 4. דטלנת, mit den Zähnen hervorgepresst; 5. זסשרץ, Zischlaute; 6. במף, Lippenlaute; 7. וי, Nasenlaute [4]). Von der Classifiation des Buches Jezira,

---

[1]) S. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 62 und 192.

[2]) N. 163, B. ג, vgl. Mosnajim 2b (198a). Die Schlussregel lautet bei Hadassi: וזה כללי השוא לא יהיה לבדו אלא אם יהיה מלך אחריו יהיה הוא שוא נע ואם המלך לפניו יהיה נח. Dem entspricht bei Ibn Esra: זה הכלל השוא לא יקרא לבדו ואם היה נקרא ומלך אחריו יהיה נע ואם המלך לפניו יהיה נח.

[3]) Im Taame ha-Mikra (11a) heissen die beiden Arten des Schewa: שוכן ומניע (was im arab. Original lautete: מאכן ומחרך. Auch bei Hadassi findet sich שוא שוכן (N. 165, B. מ; N. 164, B. י) und für das S. mobile: שוא דולך (N. 165, B. מ). Ibn Esra scheint der Erste zu sein, der die nachher allgemein üblichen Termini ש' נח und ש' נע geprägt hat (Joseph Kimchi, מ' זכרון, p. 18, construirt weiblich: ש' נחה und ש' נעה). Ueber den Ursprung des Ausdrucks שוא und die Schreibung s. meine Bemerkung in ZDMG XLIX. Die These von C. Levin (On the Etymology of the Term Ševâ, American Journal of Philology XVI, 1), wonach שבא ursprünglich sei und = arab. סכן wäre, beruht auf unrichtigen Voraussetzungen.

[4]) N. 164, B. ח: ש' על כמה מקומות יוצאים האותיות האלה . ת' בו' מקומות ואלו הן חזיות נרויות חכיות פתויות שריקיות שפתיות אפיות. Dann folgt die Specificirung der sieben Classen. Der Name der vierten Classe (die Ed. hat in der Aufzählung: שפתותיות) stammt vielleicht von פתת, zerbröckeln; den der letzten Classe von אף, Nase abzuleiten, bietet keine Schwierigkeit; doch ist es nicht verständlich, warum ו und י, und zwar, wie Hadassi hinzusetzt: שבדוא והיא, Nasenlaute sein sollen. Vielleicht ist אפיות aus אפע „Nichts" zu erklären: ו und י sind die schwächsten, oft in Nichts sich auflösenden Consonanten.

welches die Grammatiker übernommen haben [1]), unterscheidet sich die bei Hadassi dadurch, dass die Kehllaute in zwei Gruppen zerlegt sind [2]) und aus den Gaumen- und Lippenlauten je einer genommen wird, um eine besondere Klasse zu bilden: ו und ר.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) S. ZDMG XLIX.

[2]) Ebenso scheidet Abulwalid (Luma 27, Rikma 6) die Gutturalien in drei Klassen: 1. א (Hamza); 2. ה; 3. ח.

Aus dem Dîwân des Abû Harun Moses Ibn Esra.

Von

Dr. H. Brody.

Von den dichterischen Erzeugnissen Moses Ibn Esra's ist bisher verhältnissmässig nur sehr wenig bekannt geworden. Wenn man von religiösen Poesien absieht, so sind als allgemein zugänglich nur diejenigen Dichtungen anzusehen, die Dukes in seinem Buche „Moses ibn Esra aus Granada" (Altona 1839, 8) mittheilt. Einzelne Gedichte, die seitdem hie und da in Zeitschriften und Litteraturblättern erschienen, kann man nicht in Betracht ziehen, weil sie in der Regel sehr schwer erreichbar sind. Dazu kommt, dass nicht einmal der Specialforscher überall genau wissen kann, was veröffentlicht ist, und was nicht.

Denn noch immer harrt der von S. D. Luzzatto der Vergessenheit entrissene Dîwân selber des Erlösers, welcher ihn aus der dunkeln Kammer der Bodleiana, die ihn gegenwärtig beherbergt, an's Tageslicht führen soll. Nichts weiter als ein blosses Verzeichniss der in der unvergleichlichen Sammlung enthaltenen Stücke ist bisher von Neubauer mitgetheilt worden. An die endliche Erfüllung der Ehrenpflicht, uns den ganzen Dîwân zu schenken, die gelehrten Zeitgenossen zu mahnen, ist der Zweck der nachfolgenden Veröffentlichung. Vielleicht gelingt es durch die Herausgabe einiger Perlen aus dem in Oxford verwahrten Kleinod die Aufmerksamkeit von Neuem auf Mose Ibn Esra zu lenken und die Veröffentlichung des ganzen Dîwâns anzuregen. Leicht wird die Aufgabe nicht sein, da die Oxforder Handschrift an vielen Stellen zahlreiche Corruptelen aufweist. Um so grösser aber wird das Verdienst des Fachmannes sein, der sich an das Unternehmen heranwagt und es nach besten Kräften in einer des grossen Dichters würdigen Weise zu lösen versucht.

Ich überlasse nunmehr Ibn Esra selbst das Wort. Es sind einige seiner Freundschaftslieder, die ich für dieses Mal mitzutheilen gedenke. Die unentbehrlichen Erläuterungen habe ich in die den Text begleitenden Anmerkungen verwiesen.

1. An Ibrahim (Isak) ben Beron.

— ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — —
— — — — ⏑ — — — ⏑ — —

עַד מָה בְּגָרוֹן חֹשְׁקִים יִקְרָאוּ חִנָּם עֲלֵי אָזְנֵי מְעוֹנִים שָׁאוּ[1]
כַּחַרְשִׁים הֵם לַאֲזִין[2] אוֹ אִלְּמִים כִּי לַעֲנוֹת אֶת־צוֹעֲקֵיהֶם[3] לָאוּ
עָמְדוּ מְבַכִּים כִּי שְׁכוּנֵיהֶם[4] בְּרֹאשׁ גֹּלִים עֲלֵי פִי הַזְּמָן יָצָאוּ[5]
עִם אָהֳלֵיהֶם צָעֲנוּ[6] אָכֵן בְּצֵל צַלְעוֹת בְּנֵי הָאַחֲוָה הָחְבָּאוּ[7]
זָרְחוּ עֲלֵי חוּג הָאֲדָמָה כּוֹכְבֵי מָאוֹר וְאַךְ בַּצָּהֳרַיִם בָּאוּ
לֹא אַדְעָה אִם בָּאֲרָצוֹת בָּחֲלוּ אוֹ הָאֲרָצוֹת שׁוֹכְנֵיהֶם קָאוּ
נָסְעוּ וְלִמְצַפָּה[8] נְוֵיהֶם יָרְשׁוּ כִּי גּוֹרְשׁוּ מִנֵּו וְלֹא יָצָאוּ
עַל־מִפְרְצֵיהֶם פָּרְצוּ תַנִּים, וּבֵין גִּדְרוֹת בְּקִיעֵיהֶם[9] נְהִי יִשָּׂאוּ
יִשָּׁמְעוּ קִינִים בְּפִיהֶם[10] מִפְּאַת חָרְבוֹת מְעוֹנֵיהֶם וְלֹא יֵרָאוּ
כָּזֹה וְכָזֶה אֶסְפְּדָה מַהֶם עֲדֵי יִתְבּוֹנְנוּ בִי הֵם וְיִתְפַּלָּאוּ[11]
אָשִׁית חֲמָסִי עַל־דִּמְעוֹת עָרְפוּ עַד עָרְפוּ אוֹתָם וְלֹא נִרְפָּאוּ[12]
הָהּ עַל־צְבָאִים צָהֲלוּ בָהֶם וְהֵן תַּחְתָּם יְעֵינִים לַעֲנוֹת נִצְבָּאוּ[13]
וַאֲבוֹי עֲלֵי יָמִים קְוֻצּוֹתַי בְּטַל יַלְדוּת יְמֵי הַשַּׁחֲרוּת נִמְלָאוּ

---

1) Das Metrum ist das reġes; siehe meine Studien zu d. Dicht. Jehuda ha-Levi's I, S. 34 sub b.

2) לַאֲזִין = לְהַאֲזִין, aufmerken.

3) Die zu ihnen schreien.

4) Richt. 8, 11.

5) Nach Amos 6, 7.

6) Jes. 33, 20.

7) Der Scheidende wohnt auch ferner im Innern seines trauernden Freundes.

8) ולמצפה ist hier schwierig.

9) Die Risse seiner Mauern; ein umgestellter Genitiv.

10) Der תנים nämlich, während מעוניהם sich auf die Freunde bezieht.

11) Des Dichters Klage wird selbst die Klagen der תנים übertreffen, so dass ihn diese anstaunen werden. Für אספדה hat das Ms. אספרה, was ich aber nicht erklären kann.

12) Meinen Thränen zürne ich, dieweil sie sich in Strömen ergiessen, aber die eingerissenen Mauern (von denen bis jetzt die Rede war) nur noch mehr zerstören, anstatt ihre „Risse zu heilen". Das erste ערף, wie Dt. 33, 28, das zweite, wie Hos. 10, 2. נרפאו, wie 1. Kön. 18, 30.

13) Wo früher Gazellen (d. h. Liebe und Anmuth) geweilt, versammeln sich jetzt „Heuler zum Heulen". Wie ערפו und ערפו in Vers 11 bilden hier צבאים und נצבאו gelungene Wortspiele (תגנים). לענות ist Variante; Ms. hat לעלות.

וּלְמַחְלְפוֹת רֹאשִׁי אֲשֶׁר בָּם דָּגְרוּ עֹרְבֵי בְּחוּרַי אַךְ כְּרֶגַע דָּאוּ[1]
שׁוּלֵי שְׂשׂוֹנִים נִסְחֲבוּ[2] שָׁפָה יְמֵי נֹעַר וְעֵינַי אַהֲבָה נִסְבָּאוּ
מִמָּר־דְּרוֹר נוֹצְרָה[3] וְאִם מִמָּרְקְחֵי פֹּעַל בְּנוֹ יוֹסֵף לְבַד נִבְרָאוּ
הַשָּׂר אֲשֶׁר לוֹ נִכְנְעוּ שָׂרִים כְּמוֹ עַל־הַשְּׁחָקִים בּוֹ אֲרָצוֹת גָּאוּ[4]
בִּלְבוּשׁ בְּלוֹיֵי מַחְלְצוֹתָיו יִגְבְּהוּ שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ וְיִתְנַשָּׂאוּ[5]
גִּבְעוֹת לְבוֹנָה יִפְצְחוּ רִנָּה וְלוֹ יַעֲנוּ עֲצֵי בֹשֶׂם וְכַף יִמְחָאוּ
אִם מִפְּתַיּוּת נִגְאֲלוּ[6] אִישִׁים וְאִם בִּדְמֵי כְסִילוּת בּוֹעֲרִים נִטְמָאוּ
דָּמָם יְדִיחֵהוּ בְרוּחַ פִּיו וּמֵי שִׂכְלוֹ עֲלֵיהֶם יַז וְיִתְחַטָּאוּ
דָּמוּ עֲשִׁירֵי בִין בְּעֵינֵיהֶם אֲבָל יִתְרוֹשְׁשׁוּ אֶצְלוֹ וְיִתְדַּכָּאוּ[7]
יִתְגָּעֲשׁוּ יַמֵּי תְבוּנָתָם וְעֵת נִטְפֵי עֲנָנָיו יִזְלוּ יִקְפָּאוּ
יוֹם נִבְצְרוּ גִּשְׁמֵי תְבוּנָה שׁוֹטְטוּ לִמְצֹא דְּבַר הָאֵל וְלֹא מָצָאוּ

---

1) Noch lag auf meinen Locken der Thau der Jugend, und schon nahte das Mannesalter (Vers 13), und kaum hatte ich dieses erreicht — da war es ebenfalls verschwunden (um dem Greisenalter Platz zu machen). קוצותי . . . בטל ילדות ist componirt aus Hl. 5, 2 und Ps. 110, 3. — מחלפות ראשי, Richt. 16, 18. Zu דגרו Variante: שכנו.

2) Mit den Jugendjahren, wo das Auge liebetrunken war, sind auch „die Schleppen der Freuden" weggezerrt. Die Phrase סחב שולים ist arabischen Ursprungs. In Charisi's Uebersetzung der Makamen Hariri's (מחברות איתיאל) kommt sie zweimal vor. Seite 5: ובעודנו סוחבים שולי ההגיונים; Seite 11: וסחבו שולי שכלם על כלכל ודרדע. Sal. Ibn Gabirol ist der älteste hebräische Dichter, bei dem ich diese Wendung finde. In seiner Elegie קול יללת הרועים (Dukes, נחל, S. 28) sagt er: ועל רום סחבה שולים. Ohne den arabischen Ursprung zu merken, erklärt Dukes (das. Anm. 5) richtig: והדמיון הזה לקוח ממלבושים הרחבים אשר בהם יתלבשו בארצות המזרח, und führt zugleich einen Vers aus Moses ibn Esra's Gedicht נפת שפתים an, welcher lautet: תודה לחכמתך ואם היא ממעיל בין על שחקים סחבה שולים. Bei Jedaja ha-Penini (בחינות עולם Cap. 12) heisst es: שולי מעיליהם על במת זמנם תסחבי כמעט רגע. Ein unbekannter Dichter, dessen Verse aber schon Simon b. Zemach anführt (Dukes l. c. p. 50) sagt: בסחוב עלי במתי עז שולי היו חברי. Bei anderer Gelegenheit mehr darüber. Zu ועיני אהבה נסבאו vergl. Charisi, Tachkemoni Pf. 64: עינים . . . ביין החשק סבואים.

3) Bezieht sich auf אהבה in Vers 15.

4) Die Hyperbel ist in der hebr. Poesie nicht selten. Mos. Ibn Esra, Tarschisch p. 19: בגדלו גדלה ארץ עלי רום; Jehuda ha-Levi, Dîwân (ed. Brody) I p. 15: גבהה אדמה דרכוה פעמיו עדי שמה מרומי זבול תחת צעדיה; derselbe in dem Gedichte רדה עב טל (Diw., Ms. Oxf., Neub. 1971, Theil I No. 347): עדה גאון ולך ואות ויגאו למענך עלו שחק אדמות; Jeh. b. Isak in מנחת יהודה שונא הנשים p. 11: בו הארצות על השחקים התנשאו. Weiteres hierüber in meinen Anmerkungen zum Dîwân Jeh. ha-Levi's.

5) Vergl. bei Jeh. ha-Levi, Dîwân (ed. Brody) I p. 72: כאשר כסילים על פני שחק יתפארו בלבוש חליצותיו.

6) Für נְגֹאֲלוּ Jes. 59, 3: so schon bei Sal. Ibn Gabirol (bei Dukes, שירי p. 31); ebenso Jeh. ha-Levi, Dîwân (Ms. Oxf., Neub. Catal. No. 1971, Theil, I No. 115, anf. נצדק): לא תמצאו בנו שמצים בלעדי שולי מעילנו בדם צר נִגְאֲלוּ. Vergl. Zef. 3, 1.

7) So im Ms.

כֵּן עֵת תְּבוּאַת מוֹעֲצוֹתָיו יִשְׁבְּרוּ לֹא יִרְעֲבוּ לָעַד וְלֹא יִצְמָאוּ
כָּל־דֹּבְרֵי צַחוֹת לְפָנָיו נֹאֲלוּ וּמְכַתְּבֵי סֵפֶר וּבִין נִשָּׁאוּ[1]
מִסְתּוֹפְפִים בִּכְנַף שְׁלוֹמָיו יִשְׁנוּ בִּמְתַלְעוֹת יָמִים וְלֹא יִרָאוּ
כִּי עֵין זְמָמָיו[2] תֶּחֱזֶה בָּאוֹת עֲדֵי חוֹיִם יְעִידוּהוּ וְלֹא נִבָּאוּ[3]
לוּ עַל־נְקִיקֵי הַסְּלָעִים פָּרְשׂוּ כַּפָּיו בְּיוֹם הַחוֹם אֲזַי יִדְשָׁאוּ
שָׁוּו בְּהוֹדוֹת לַחֲסָדָיו אֹהֲבָיו עִם כָּל־מְקַנְאָיו וַאֲשֶׁר יִשְׂנָאוּ
רוּחַ זְמָן מִיּוֹם בְּיִצְחָק נֶדְבָה חַטְאַת יְלָדָיו הַיְקוּם נָשָׂאוּ
קַח נָא בְּרָכָה מִלְּשׁוֹן רַע אֲשֶׁר רַגְלָיו בְּבָתֵּי הָאֱסוּר נִכְלָאוּ
יָמִים הֱקִימוּהוּ לְמַטָּרָה וְאַךְ יוֹרוּ סְגוֹר לִבּוֹ וְלֹא יֶחְטָאוּ
חִיּוּ זְרֹעוֹת אֹהֲבָיו לָהֶם עֲדֵי שֵׁן חָרְקוּ צָרָיו הֲכִי בוֹ דָּאוּ[4]
הִנֵּה עֲנָקִים מִכְּלִי פָּז נֶחְמְדוּ אֶל־גַּרְגְּרוֹתָיו לַעֲדוֹת יוּבָאוּ
שִׁירִים בְּסַפִּירֵי יְדִידוּת עֻלְּפוּ[5] וּבְיַהֲלֹמֵי אַהֲבָה מֻלָּאוּ
יִתְפָּאֲרוּ כּוֹכְבֵי שְׁחָקִים בָּם הֲכִי עַל־שֵׁם אֲחִיהֶם הַבְּכוֹר נִקְרָאוּ[6]
צָפוֹן וְיָמִין אֶת־שְׁאָר נַפְשִׁי עֲלֵי כַּנְפֵי שְׁלוֹמוֹתַי לְךָ יִשָּׂאוּ
עַד רַחֲמָיו יָעִיר וְיַפְלִיא לַעֲשׂוֹת הָאֵל אֲשֶׁר כָּל מַעֲשָׂיו נִפְלָאוּ
אוּלַי בְּהִקָּבֵץ פְּזוּרֵי כֹאֲבִים רֹאשִׁי בְּרֹאשׁ הָאֹבְדִים יִשָּׂאוּ[7]:

2. Ueber das כתאב אלמוזאנה.

— — ◡ — — — ◡ — — — ◡

חֲמֻדוֹת מִלְּשׁוֹן עֶרֶב וְעֵבֶר וְחָכְמוֹת לָאֲחוֹז כָּל־צַד וְעֵבֶר[8]

---

1) Jes. 6, 11. Für ובין ist vielleicht מבין zu lesen; sonst muss man ומכתבי auch auf ובין beziehen.

2) עין זממות, אשון זממות (M. I. E.), עין הלב (עיני לבבות), עין השכל, עין הבחינה (Jedaja ha-Penini) עין רעיונים und ähnliche Ausdrücke bezeichnen das Auge der Vernunft, das tiefer blickt und klarer sieht, als das leibliche Auge. So sagt Jeh. ha-Levi in dem Gedichte רדה עב טל (oben S. 34 Anm. 4): בלב — כי לא ראות עין ראיה — חקרתיהו ובנתי תעלומות; Moses Ibn Esra (Dîwân Ms. No. 62): אל תקראו עור איש מראות עיניו כהו ועין לבו צדק יהי חוזה. Den Ausdruck אזני הלבבות habe ich nur bei Charisi, Tachkemoni Pf. 7, gefunden. Gesicht und Gehör können als feinere Sinne (s. Kaufmann, Die Sinne, S. 47 ff.) auch dem Herzen (als Sitz des Verstandes) beigelegt werden.

3) חוֹיִם = Zuschauer. Sein scharfer Blick sieht eine Zukunft, die nur das Geschlecht, welches sie schaut, wird bezeugen können, die aber niemand vorherzusagen vermag.

4) Der Vers ist mir in seiner jetzigen Form nicht recht verständlich. זרעות אוהביו ist Variante; Ms. hat זרוע אהביו.

5) Hl. 5, 14.

6) Sind sie doch ihrem ältern (d. h. bevorzugten) Bruder gewidmet.

7) Genes. 40, 13.

8) Das Metrum ist das heseġ; s. meine gen. Studien S. 31. Ich bemerke hier gelegentlich, dass die vollständige Form dieses Metrums sich doch findet, u. zw. bei Josef b. Tanchum ha-Jeruschalmi in meinen Literarhist. Mittheilungen I p. 17.

וְיֶלֶד[1]) עַל־פְּנֵי אֶרֶץ מְאַחֵז וּפָגַע לֹא יְבוֹאֵהוּ וְשָׁבֶר
וְיָשֹׁט אַךְ בְּאֵין יָרֵךְ וְרָגֶל וְיָעוּף רַק בְּפִי כָנָף וְאֵבֶר[2])
בְּיָדוֹ מַעְיְנֵי הַשְׂכֵּל לְצָמֵא וּמַכֹּלֶת[3]) לְכָל־רָעֵב וְשָׁבֶר
מְתַנֶּה אֶת־כְּבוֹד יוֹלְדוֹ[4]) בְּאֵין פֶּה וְקוֹרֵא מִבְּלִי גָרוֹן וְדוֹבֵר:
רְאוּ רוּחַ קְדוֹשִׁים בָּאֲנָשִׁים וְחָכְמוֹת מַלְאֲכֵי הָאֵל בְּנֶבֶר!

3. An Abû Ibrahim (Isak) ben משכראן.

— ◡ ◡ — — ◡ — — ◡ — —
— — — ◡ — — ◡ — — ◡ — —

מִנַּחֲלֵי בֶכָה אֲשֶׁר נִטָּיוּ צִיָּה וְחֹס עַל־הַלְּחִי יִשְׁתָּיוּ[5])
הַקֹּדְרִים מִנִּי נְחָלִים יַעְבְּרוּ עַד כִּי לְאִטָּם יֶחְמְרוּ יֶהְמָיוּ
עַל־מָה הֲרֻגֵי הַגְּדֹד יִתְגּוֹלְלוּ תָּמִיד בְּדַם דִּמְעָה וּמַר יִבְכָּיוּ
הַאִם סְנֶה חֹרֵב בְּצַלְעוֹת חֹשְׁקִים כִּי יִבְעֲרוּ בָּאֵשׁ וְלֹא יוּכְלָיוּ
עִמִּי לְהִתְגּוֹרֵר בְּנֵי יוֹם חָמְדוּ וּבְצֵל כְּנָפַי מֵאֱנוֹשׁ[6]) יֶחְסָיוּ
הִרְבּוּ מְהֻמּוֹתַי בְּשֵׂיבָתִי אֲשֶׁר לֹא יִמְעֲטוּ לָעַד אֲבָל יִרְבָּיוּ
חָלַף זְמָן עָבַר כְּצֵל עֹבֵר וְכָל־ מִבְּחַר יְמוֹתַי כִּחֲלוֹמִים[7]) הָיוּ
נִשְׁכַּח זְמַן נֹעַם עֲדֵי לֹא יִמְצְאוּ אוֹתוֹ מְזִמּוֹתַי בְּעַת יִבְעָיוּ
רִפְיוֹן יְדֵי שָׁקֶר כְּצוּר חָזְקוֹ[8]) וְעוֹ שׁוֹקֵי אֱמוּנָה מַה־מְּאֹד דָּלָיוּ
עַד פַּעֲמֵי יִצְחָק כְּאֵין שֻׁפְּכָה[9]) מֵעַל נְתִיב אֵמוּן וְלֹא נָטָיוּ
כִּי אֶשְׁמְעָה מִפִּי חֲסָדָיו מִדְּבָרֵי נֹעַם יְפַתּוּנִי וְלֹא יֶאְתָיוּ
אֵין לָאֱנוֹשׁ יִתְרוֹן בְּשֵׁמַע עַד אֲשֶׁר יִתְרוֹן סְגֻלַּת אֹהֲבָיו יֶחְזָיוּ[10])
תַּאֲוָה לְכָל־עַיִן[11]) יְמַכֵּר תַּאֲוַת שׁוֹגִים בְּאַהְבָתוֹ[12]) וְאָז יִשְׁלָיוּ
כִּי טַל כְּתָבוֹ לֹא יְכַבֶּה הַיְקוֹד עַד כִּי בְּנִשְׁמֵי תָאֳרוֹ יִרְוָיוּ
אֶתְמַהּ לְדוֹדִים חָבְרוּ אֵיךְ גָּוְעוּ וּלְאֹהֲבִים הִתְפָּרְדוּ אֵיךְ חָיוּ[13]):

(Fortsetznng folgt.)

---

1) Das ist das כתאב אלמוזאנה.

2) Vergl. über derartige Oxymora, die bei Moses Ibn Esra und Charisi besonders häufig sind, Kämpf, Nichtandalusische Poesie I, S. 114, Anm. 59 u. 60.

3) 1. Kön. 5, 25.

4) D. i. der Verfasser.

5) Das Metrum ist dasselbe wie in No. 1.

6) Mehr als bei andern Menschen.

7) So im Ms.

8) חָזְקוֹ bezieht sich auf רפיון; Ms. vocalisirt חָזְקוּ.

9) Wie Ps. 73, 2.

10) Es genügt dem Dichter nicht, etwas vom Freunde zu hören, er will diesen auch sehen. Für יחזיו hat das Ms. ידחיו; ich glaube, eine Emendation vornehmen zu müssen, so schwer ich mich auch dazu entschliesse. Der Gedanke ist übrigens auch in Vers 14 ausgedrückt.

11) תאוה לכל עין ist Ibrahim.

12) Spr. 5, 19.

13) Diese Phrase scheint zunächst auf das Verhältniss des Menschen zu Gott angewandt worden zu sein. So von Jeh. ha-Levi in seinem

Zur Geschichte des jüdischen Friedhofs in Teschen.

Von

Dr. **Heinrich Berger.**

Drei alte, ziemlich verwitterte Grabsteine auf dem Friedhof der isr. Gemeinde in Teschen haben einige Geschichtsforscher[1]) zu der Annahme veranlasst, dass Teschen in der Mitte des 14. Jahrhunderts einen eigenen jüdischen Friedhof besessen habe. Die merkwürdigen Epitaphien stammen angeblich aus den Jahren 5122 = 1362, 5124 = 1364 und 5126=1366.

Auf dem ersten derselben sind die Worte lesbar:

שנת קכ"ב
האשה אסתר בת החבר שמואל

Auf dem zweiten ist der Namen gänzlich verwischt und nur die Jahreszahl „שנת כב"ד" leserlich geblieben. Das Epitaph des dritten Grabsteines lautet:

כ"ה ניסן שנת קב"ן
אשה יקרה מ' ניטל בת החבר
אבנר צילצער ז"ל
תנצב"ה

ברחקי ממך מותי בחיי, ואם אדבק בך חיי :ד' נגדך כל תאותי במותי. In Freundschaftsgedichten aber bedient sich Jeh. ha-Levi auch derselben. So in dem Gedichte לא העגנים (נגוי אוכספורד, S. 19): איך יחיו עם ממך יפרדו, או איך ימותון עם בך ימנעו. — Unsern Vers citirt Mos. Ibn Esra in seiner Poetik, unmittelbar nachdem er einen Vers von Ibn Chiquitilla angeführt hat. Dukes, der die beiden Verse in seinem נחל S. 9 abdruckt, war vorsichtig genug, zu bemerken: וכא ידעתי אם החרוז הבא אחריו בס' הגיל (ר"ל : אתמה לדודים) נם כן ממנו. Dieser Zweifel war am Platze, da Mos. Ibn Esra diesen Vers, wie sich hier zeigt, einem seiner eigenen Gedichte entlehnt hat. Poznański übersieht diesen Zweifel Dukes' und theilt den Vers אתמה לדודים als den letzten Rest eines Gedichtes von Moses Chiquitilla mit (Mos. Ibn Chiquitilla, S. 24 und 121), was zu berichtigen ist. Gelegentlich sei hier bemerkt, dass das Metrum des daselbst mitgetheilten Verses אודב ודם ישנאו ein gewöhnliches basit ist, nicht aber das bei hebräischen Dichtern überhaupt nicht vorhandene mumetad, wie Poznański (p. 195) meint.

[1]) Vgl. Biermann, Geschichte des Herzogthums Teschen, Bd. I. 284; Sláma, Oesterr. Schlesien, S. 70; Peter, Geschichte der Stadt Teschen S. 119.

Daraus wollen die Historiker Biermann, Slama und Peter, deren Namen in Oesterreich und darüber hinaus einen sehr guten Klang haben, schliessen, dass es in Teschen um die Mitte des 14. Jahrhunderts einen für die ganze Umgegend bestimmten jüdischen Friedhof gegeben habe. Zwischen diesen drei Grabsteinen und den im Alter zunächst folgenden ist eine Lücke von fast 300 Jahren. Biermann möchte darum annehmen, dass die drei Steine von einem anderen Lande hierher überführt und neu aufgerichtet worden seien. Allein abgesehen davon, dass diese Hypothese mit den jüdischen Observanzen so gut wie unvereinbar ist, setzt sich der verdiente Forscher mit seiner eignen Aufstellung in Widerspruch. Denn wenn die drei Steine aus einem anderen Lande hierher gebracht worden sind, so fehlt eben für die Annahme, dass Teschen um diese Zeit einen eigenen Friedhof gehabt hätte, jedwede Grundlage. Peter neigt um diesem Dilemna zu entgehen, der Meinung zu, dass hier in der Mitte des 14. Jahrhunderts einige Familien angesiedelt gewesen seien. Von dieser Ansiedlung, die nach kurzer Zeit wieder eingegangen sei, rührten die drei alten Steine her, und diese seien um die Mitte des 17. Jahrhunderts von der neubegründeten Teschener Gemeinde in Stand gesetzt worden. Peter selbst bekennt dabei, dass er nur in Ermangelung einer besseren sich für diese Ansicht entschieden habe, für die er übrigens keinerlei Beweise erbringen könne. Sláma geht der Frage gänzlich aus dem Wege. Wir haben nun, um der Sache auf den Grund zu kommen, eine stattliche Zahl der Grabsteine auf dem isr. Friedhofe in Teschen untersucht und gefunden, dass ausser den bereits erwähnten Grabsteinen noch drei aus dieser Zeit herrühren müssten. Die lesbaren Reste ihrer Inschriften lauten:

I. (1362) כ"ח תשרי שנת קכ"נ
איש ישר וכשר ה' אחיעזר בן כה' יהודה ליב סנ"ל ז"ל

II. (1365) ו' ניסן שנת קכ"ה
. . . פרענקל . . .

III. (1365) כ"ה אדר שנת קכ"ה
איש הנכרא מיכאל

Wir haben es demnach nicht mit drei, sondern mit sechs Grabsteinen zu thun, die dieselben auffälligen Jahresangaben aufweisen. Allein die sehr einfache Lösung des Räthsels giebt unseres Erachtens das wagerechte Strichlein resp. der Punkt, über dem ת des Wortes שנת der sich auf allen sechs Grabsteinen wieder findet. Der Steinmetz, der mit dem Raume nicht aus-

kommen konnte, hat durch Strich oder Punkt über dem „ת" eine Verdoppelung dieses Buchstaben ausdrücken wollen. Es ist demnach z. B. שנת קכב = שנת תקכ"ב, was nicht der Zahl 1362, sondern der Zahl 1762 entspricht. Die betreffenden Grabsteine sind also nicht alten, sondern neueren Ursprunges. Die von der Singer'schen Familie errichteten Grabsteine, welche aus der Mitte des 17. Jahrhunderts herrühren, wären demnach viel älter als die fraglichen sechs Steine, die somit ohne Frage erst aus dem 18. Jahrhundert stammen.

Unserer Ansicht entspricht in der That auch die Geschichte des jüd. Friedhofs in Teschen.

Die Herzogin Elisabeth Lucretia hat ihrem Mauthner, dem Juden Jacob Singer, im Jahre 1640 zu allererst die Ermächtigung ertheilt, auf dem Winohrad bei Teschen (das ist die Stätte des heutigen noch gebrauchten Friedhofes) für sich, seine Familie und seine bediensteten Glaubensgenossen eine Begräbnissstätte zu errichten[1]). Dieser Friedhof ging am 28. Februar 1785 aus dem Privatbesitz des in Teschen privilegirten und tolerirten Juden Moises Hirschel[2]) um die Kaufsumme von 900 fl. (rheinisch) in das Eigenthum der im Teschener Kreise wohnhaften 88 tolerirten Judenfamilien über[3]). Aus der Geschichte der Singer'schen Familie in Teschen[4]) geht mit Sicherheit hervor, nicht nur dass vor dem Jahre 1640 von einem jüdischen Friedhof in Teschen keine Rede sein kann, sondern auch, dass vor dem 16. Jahrhundert daselbst keine Juden gewohnt haben. Der Jude Markus soll überhaupt der erste und damals einzige gewesen sein, welcher vom Herzog Wenzel im Jahre 1575 die Bewilligung erhielt, sich in Teschen niederzulassen und ein Haus käuflich an sich zu bringen. Die Teschener Landesordnung welche uns diese Daten liefert, thut der Juden erst gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts Erwähnung. Aus alledem geht mit Sicherheit hervor, dass keinerlei Anhaltspunkt für die Annahme, es habe im 14. Jahr-

---

[1]) Vgl. die Teschener Landesordnung vom Jahre 1573; das Stadtbuch in Teschen vom Jahre 1683 und die Privilegiumsurkunde der Familie Singer d. d. 14. Mai 1661 (im Besitze des Herrn Adolf Tugendhat in Teschen) unterfertigt von Kaiser Leopold.

[2]) Ueber Moises Hirschel vgl. die Privilegiumsurkunde von Kaiser Josef II., d. d. 11. December 1781 (im Besitze des Herrn Adolf Tugendhat).

[3]) Vgl. Peter a. a. O. S. 121; Biermann a. a. O. S. 284 Anm. 2 und die Jahrbücher der Chewra Kadischa in Teschen.

[4]) Vgl. auch Brann, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, Graetz'sche Jubelschrift Breslau 1887 S. 220, n. 2.

hundert einen jüdischen Friedhof in Teschen gegeben, vorhanden ist. Uebrigens weisen auch der Titel החבר sowie die Familiennamen Zülzer und Fränkel deutlich darauf hin, dass hier von Inschriften aus dem 14. Jahrhundert nicht die Rede sein könne.

Hohenems im April 1895.

Besprechungen.

Baginsky, Prof. Dr. Adolf. Die hygienischen Grundzüge der mosaischen Gesetzgebung, Berlin, Vieweg u. Sohn, 1895. (2) u. 54 SS., 8.

Der Verfasser verzichtet auf jede Analyse der von ihm behandelten Gesetzgebung von historisch-kritischem Standpunkte aus; er beschränkt sich darauf, dieselbe „abgelöst von ihrer Entstehungsgeschichte" als ein gegebenes Ganzes zu nehmen und daran den Massstab modernen hygienischen Denkens anzulegen. Den Riesenstoff behandelt er mehr andeutend als ausführend in der Ordnung, dass er zunächst die ethischen Gesetze, die Familie, die sexuelle Enthaltsamkeit und die Sabbatruhe betreffend, dann die mehr praktischen Gebote über Boden-, Wasser- und Nahrungshygiene bespricht. Zum Schlusse streift der Verf. noch Prophylaxe und Behandlung resp. Schutz gegen Seuchen. Wenngleich in allen diesen Theilen eine Fülle interessanter Einzelheiten niedergelegt ist und besonders der oft sich aufdrängende Vergleich zwischen dem Damals und dem Heute frappirt, zwischen der gereiften Erkenntniss, mit der damals der Einzelne die gesetzlichen Eingriffe in seine sogenannte „persönliche Freiheit" willig hinnahm und jene oft nicht leichten Gebote befolgte, und der verderblichen Langsamkeit, mit der heut zu Tage die Staatshygiene ihren Boden Schritt für Schritt erkämpfen muss im Streite gegen jenen verderblichen Grundsatz vom laissez faire, laissez passer! — — wenngleich aus solcher Nebeneinanderstellung sich unendlich viele fruchtbare Anregungen ergeben, so will es doch dem Referenten, der selbst Mediciner ist, bisweilen scheinen, als sei der Vrf. hier und da zu weit gegangen in seinem Bestreben, überlieferte Gebote und Verbote mit heutigem, modernem medicinischem Wissen zu motiviren.

Speciell das grosse Gebiet der Nahrungshygiene weist neben vielen durchaus segensreichen und durchaus begreiflichen auch eine gewisse Zahl von Geboten auf, die sich vom Standpunkte heutiger physiologisch-chemischer oder bakteriologischer Kenntniss schlechterdings nicht erklären lassen. Freilich die Trichinen z. B. sind erst vor 60 Jahren gefunden worden; bis dahin spottete man weidlich über die „unbegreifliche" Abneigung gegen das schöne Schweinefleisch — — vielleicht also, dass eine klügere Zukunft mehr erklärt, vielleicht aber auch, dass manches nie seine medizinische Motivirung finden wird.

Der wundeste Punkt unter den Erklärungsversuchen des Verf. findet sich in dem Abschnitt über Desinfection. Hier citirt er zunächst die (Num. XIX, 2 ff.) gegebene Vorschrift über Herstelluug des entsühnenden Besprengungswassers und folgert dann, wohl mit Recht, dass die unter allerlei Cautelen gewonnene thierische (Kuh-)Asche eine keimfreie also aseptische Substanz darstelle; sehr mit Unrecht aber nennt er sie eine Desinfectionsmasse, also antiseptisch. Die geringen

Quantitäten von Salzen (es kommt fast nur Kochsalz in Frage) üben keinerlei antibacterielle Wirkung aus; ebensowenig die als Zuthaten in's Feuer geworfenen Cederholzstückchen, Ysop und Carmesin, da deren etwa wirksame Bestandtheile ja mitverkohlen. Ueberdies wäre, käme es wirklich nur auf Salzlösungen an, doch bequemer gewesen, solche direct herzustellen; an diesem, absichtlich genauer besprochenen Beispiel sehen wir, wohin die Vernachlässigung des symbolischen Elementes führt; schon die Vorschriften, dass die Kuh jung, makellos, ja dass sie roth sein muss, weisen darauf hin, dass hier noch ein tieferer Sinn verborgen liegt, der wohl nur dem in Bibelexegese und Opfersymbolik versirten Fachmann klar wird; wir Mediciner können damit zufrieden sein, dass der Priester schon damals zu seiner mysteriösen Entsühnung wenigstens aseptisches Material benutzte, sehr im Gegensatz zu der fragwürdigen Beschaffenheit der heute noch in anderen Riten gebräuchlichen offenen und selten frisch gefüllten Weihwasserbecken, des geradezu gefährlichen Trinkens aus gemeinsamem Kelch beim Abendmahl etc.

Alles in Allem genommen bietet das kleine Schriftchen einen äusserst interessanten Beleg für die schöne Phrase von der „fortschreitenden Assanirung der Culturmenschheit". Ja wir haben es herrlich weitgebracht, wir, die wir Mühe haben, unsern Flussschiffern die anmuthige Sitte zu verleiden, an einer und derselben Stelle Fäcalien abzuladen und Trinkwasser zu entnehmen; wir, die wir mit Mühe und Noth den Genuss kranker und als krank erkannter Thiere verhindern. Von der Höhe altmosaischer Hygiene sind wir noch meilenfern. Wer das bestreitet, der lese zu seiner Belehrung Baginsky's Vortrag.

Arthur Czellitzer.

Deissmann, G. Adolf, Lic. theol., Pfarrer zu Herborn. **Bibelstudien.** Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schriftthums und der Religion des hellenistischen Judenthums und des Urchristenthums. Mit einer Tafel in Lichtdruck. VII + 297. Marburg (N. G. Elwert) 1895, 8°.

Das gemeinsame geistige Band, das die verschiedenartigen Bestandtheile dieses an wahren methodischen Gedanken und glücklichen Beobachtungen im Einzelnen reichen Buches zusammenhält, ist das energische Bestreben, die Graecität der LXX und des N. T. in Wendungen und Worten, in Vorstellungen und selbst Namen aus dem sprachlichen Milieu des Hellenismus zu erklären, die Erscheinungen auf ihren natürlichen Hintergrund zu beziehen und zu prüfen. Die Summe der Erkenntniss, die aus der neuen Welt der Papyri und Inschriften, die in königlicher Fülle, besonders der Boden Aegyptens herauszugeben angefangen hat, für unser Wissensgebiet abfällt, ist noch nirgends so lichtvoll zusammengefasst worden wie in diesem Buche. Das Griechisch der Siebzig ist nicht länger eine Ghettosprache, wie man ungeschichtlich und sachlich falsch zum Ueberdruss oft gesagt hat, die Apostel sind nicht länger „griechisch mauschelnde Juden"; was man als unerhört in ihrer Sprache bezeichnet hat, war es eben nur so lange, als man es nicht anderswo gehört hatte, die Fremdartigkeiten schwinden, die Ausnahmen und Auffälligkeiten lernen wir als Norm und Gewohnheit kennen, das bislang vereinzelt Gebliebene findet seine Sippe, das als Auswuchs und Verderbniss Geschmähte erweist sich als Natur und Gesetz. Erst jetzt werden wir, vorausgesetzt, dass die Funde nicht abgeschlossen sind,

die alten Urkunden aus dem Sprachschatze ihrer Zeit erkennen, die Bedeutungen der Worte aus ungeahnten Quellen verstehen lernen und nach Boeckh's Sinne eine Philologie der hellenistischen Litteratur erstehen sehen, die uns erst völlig auffassen lehrt, was die Schriftsteller in dem Griechisch ihrer Zeit und Umgebung haben sagen wollen.

In jenen neu erstehenden Denkmälern finden wir aber auch Zeugnisse für die griechische Bibel, die weit über unsere ältesten Handschriften hinaufreichen, eine Reihe freier und wörtlicher Entlehnungen, heller oder undeutlicher Anklänge, die uns zum ersten Male von der Verbreitung der LXX im Volke, in den Kreisen der Ungelehrten aufschlussreiche Kunde bringen. Endlich erstehen hier die Beweise dafür, wie D. 54 treffend sagt, „welchen gewaltigen formalen Einfluss die griechische Bibel, namentlich das Gesangbuch der griechischen Bibel auf die Schichten gehabt hat, die ausserhalb des officiellen Schattens der Synagoge und Kirche lebten und sich deshalb der Geschichte gern entziehen", Beweise zugleich dafür, „dass die ewigen Gedanken des alten Testaments selbst da ihre Keimkraft nicht ganz verloren haben, wo sie spät und abseits, scheinbar unter die Dornen gefallen waren."

Auf Grund des hier zuerst im Ueberblick betrachteten neuen Materiales, besonders der sogenannten Zauberpapyri geht D. zunächst daran, für die Aussprache des Tetragrammaton aus den griechischen Transscriptionen (p. 3—21) Anhaltspunkte zu gewinnen. Auch ein negatives Ergebniss, kritisch gesichert, ist in der Wissenschaft von Werth, und so werden wir D. auch dafür Dank wissen, dass er an der Ermittelung dieser Aussprache aus dem Wuste der Vocalreihen in der Zauberlitteratur verzweifelt. Nur davon muss die jüdische Religionsphilosophie Kenntniss nehmen, dass Juda Halewi's tiefer Gedanke von der Verwerthung der Auslese aller Laute, der Seele der Sprache, der Vocalbuchstaben zur Bezeichnung des höchsten Gottesnamens (s. meine Geschichte der Attributenlehre S. 174) bereits seinen unbewussten Vorgänger in jener Vocalbrandung der Papyri hat, die in den sieben Selbstlauten αεηιουω und deren Verbindungen und Umgliederungen den höchsten Zauber erblicken. Für die talmudische Lexikographie ist der reich belegte Gebrauch von ιαβε für die Gleichung von b und w nutzbar.

Nach vielen Richtungen lehrreich ist die jedoch noch keineswegs als erschöpft anzusehende Behandlung der Bleitafel von Hadrumetum, die im Juni 1890 bei den französischen Ausgrabungen südöstlich von Karthago gefunden wurde (p. 23—54). Es ist kein Zweifel daran, dass dieser Dämonenzwang, den Domitiana, die Tochter der Candida, auf Urbanos, den Sohn der Urbana, ausüben will, jüdischen Ursprungs ist. Die Beschwöruug dieses Liebeszaubers geschieht beim Gott Abrahams, Isaks und Jakobs τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου, Ιαω Αω[θ Αβ]αωθ θεὸν τοῦ Ισραμα. Αβρααν ist keineswegs auffällig. D. 36 meint zwar: „Ein Jude wird schwerlich so geschrieben haben." Allein aus ältester Zeit liegen die Beweise nasalirender Aussprache des ם, מ vor. Μαραναθα = מרם אתה, die Umschrift Σαλων für שלום in den Katakomben (s. meine Bemerkung Gött. Gel. Anzeigen 1881, 973), Deissmann's eigene Zeugnisse für Αβρααν belegen die Tsanscription des M-Lauts durch N sattsam. Eine Wendung wie ὁρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται Z. 19 = שאינו נקרא beweist allein den jüdischen Ursprung der Zauberformel (p. 41 ff.)[1]. Die sonderbare Bezeichnung Gottes in

1) Ein lehrreiches Zeugniss der Missverständnisse, die in den des hebräischen Textes unkundigen hellenistisch-jüdischen Volksschichten durch den griechischen Bibeltext sich

Z. 19: τὸν ποιήσαντα τὴν ἡμίονον μὴ τεκεῖν, der vielleicht ein Missverständniss von ψ 29, 9 zu Grunde liegt, erinnert an die Erzählung R. Josua's b. Chananja's vor den Weisen von Athen Bechoroth f. 8b. הדה הדוא כודניתא דילידא, deren polemische Spitze gegen das Christenthum sich richtet, wie Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien S. 89 ff. erkannt hat. In Betreff der nach D. 52 in den griechisch-jüdischen Gebeten bemerkbaren Häufung der Epitheta Gottes sei hier des Ausspruchs R. Chanina's gedacht, der Berach. f. 33 b den in Attributen schwelgenden Vorbeter (s. Attributenlehre S. 447 n. 1) mit den Worten verweist: סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך Hast du nun alle Lobpreisungen deines Herren erschöpft?

Die Beiträge zur Sprachgeschichte der griechischen Bibel (p. 55 bis 171) enthalten den Kern des Buches, die vortrefflichen allgemeinen Bemerkungen über die keineswegs „papierene" oder ein sonst nicht nachgewiesenes „Judengriechisch" darstellende Sprache der griechischen Bibel und die Beiträge zum hellenistischen Wörterbuche aus den Papyri und Inschriften. Bei einem Werke gleich den LXX, von dem D. 66 bezeichnend sagt: „hervorgegangen aus einem so wirkungsvollen Bewusstsein des Judenthums, wie es nie wieder erreicht worden ist, hat es dem Christenthum Weltreligion werden helfen", wird die Wortforschung Religionsgeschichte und die Arbeit der Philologie Alterthumskunde. Der hohe Werth der Papyri für die Erkenntniss der biblischen Gräcität wird in dieser Uebersicht zum ersten Male in solcher Klarheit und Entschiedenheit anschaulich. Mag auch manche Einzelheit allzufein und gesucht erscheinen, an der Nutzbarkeit der Methode und an der Bereicherung unseres Wissens durch diese Beobachtungen kann kein Zweifel obwalten. In Betreff des Papyrusfragments zum jüdischen Kriege Trajans war auch des Reconstructionsversuchs Th. Reinach's in Revue des études juives 27, 70 ff. zu gedenken.

Aus dem Abschnitt: Zur biblischen Personen- und Namenkunde sei besonders die umsichtige Abhandlung über Barnabas und der Nachweis hervorgehoben, dass Paulus auch bereits vor der Ankunft in Cypern der Name des Apostels gewesen und Act. Ap. 139 Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος nur den Doppelnamen Saulus Paulus bezeichne, wie sie mehrfach nachweisbar sind. Paulus erscheint auch in der Papyrusurkunde über den jüdischen Krieg als Name eines Juden in Alexandria (p. 185). Wie Petrus (s. Zunz, Ges. Schriften 2, 9) bei den Juden allgemein im Gebrauch war, so dürfte auch Paulus kein seltener Name unter ihnen gewesen sein.

Die feinen Beobachtungen zur Unterscheidung von Brief und Epistel, die eigentliche Grundlage der Prologomena zu den biblischen Briefen und Episteln (p. 187—255), betreffen mehr das altchristliche Schriftthum, enthalten aber auch manchen für die eigentliche jüdische Litteratur fruchtbaren Gesichtspunkt.

Aus dem Spicilegium (p. 255—288) sind die sprachgeschichtlich werthvollen Beobachtungen hervorzuheben, die im Prolog des Enkels des

---

eingenistet haben mögen, gewährt Z. 12: ὁρκίζω σε τὸν διαστήσαντα τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσσῃ: Ich beschwöre dich bei Dem, der seinen Stab in dem Meere theilte. Diese Wendung, die an Spinoza's Anekdote von dem Zaun, der über die Henne geflogen, erinnert, dürfte keineswegs mit D. 39 als blosse Umkehrung zu erklären sein. Vielmehr scheint hier der unwissende Zauberer Ex. 14, 5 αὐτήν statt auf das Meer auf den Stab bezogen zu haben, wozu noch kommt, dass die Theilung des Stabes als Zaubermittel so natürlich war. Vielleicht hat auch das ἐν τῇ ῥάβδῳ einer unbekannten Vorlage = במטה (s. D. 116) die falsche Vorstellung erzeugt, der Theilung des Stabes sei die Theilung des Meeres gefolgt.

Siraciden das pleonastische ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου und eine scheinbar constructionslose Stelle im Eingang von V. 28 des dritten Makkabäerbuches c. 3 aus der ägyptischen Gräcität beleuchten.

Von Einzelheiten sei nur noch auf die gesammelten Belege für das frühe Vorkommen von Samaritanern in Aegypten (p. 19) und das aus den Papyri bezeugte Auftreten von Juden im Faijûm (p. 141 und 147 n. 5) hingewiesen.

Zwei sorgfältige Indices über die behandelten griechischen Worte (p. 286—292) und die besprochenen Materien (p. 292—297) gewähren die beste Uebersicht über den Reichthum des durch Anregungen und Beobachtungen ausgezeichneten Buches[1]). David Kaufmann.

[1]) S. 222 Z. 9 ist zu streichen, ib. C. Z. das erste Wort zu trennen.

Feilchenfeld, Dr. W. Das Hohelied, inhaltlich und sprachlich erläutert. Breslau, Wilh. Köbner (Inhaber M. & H. Marcus) 1893. (6) und 81 SS., 8.

Ein neuer Versuch, die Geheimnisse des räthselvollen Buches zu enthüllen. Der Verfasser entscheidet sich für die Hirten- oder Schäferhypothese und sucht die mannigfachen Schwierigkeiten, die derselben entgegenstehen, durch die Annahme zu beseitigen, dass „Sulamit niemals den königlichen Palast betreten, niemals den König Salomo gesehen, noch weniger ihn geehelicht, niemals mit Salomo oder mit den Töchtern Jeruschalajims Worte gewechselt habe, dass vielmehr das Alles nur ein Traum, ein schwerer beängstigender Traum gewesen sei, aus welchem erwachend die treue Jungfrau die durch keine Wasserströme zu verlöschende Gottesflamme ihrer keuschen Jugendliebe preist und zu preisen berechtigt ist" (S. 6). Es ist klar, dass hiermit nicht sowohl eine Lösung der Schwierigkeiten gegeben, als vielmehr der Verzicht auf jede Lösung befürwortet wird. Die heiss umstrittenen und noch immer nicht genügend erklärten Verse 6, 12 und 7, 10b (S. 6 f. 58 f. 64 f.) vermögen trotz alles vom Verfasser aufgewendeten Scharfsinnes die Last der Beweisführung zu Gunsten der neuen Traum-Hülfshypothese nicht zu tragen. Dem unbefangenen Leser machen die Scenen 1, 2 bis 7, 10a keineswegs den Eindruck blosser Traumgebilde, und der Dichter, der allgemein anerkanntermaassen ein Künstler ersten Ranges war, wäre, wenn er sie als solche hätte erscheinen lassen wollen, um die Mittel und Wege, seine Absicht zu klarem und deutlichem Ausdruck zu bringen, nicht in Verlegenheit gewesen. Stellen wie 3, 1 und besonders 5, 2, sowie 8, 3 f. verglichen mit 2, 6 f. schliessen bei unvoreingenommener Lectüre die Möglichkeit der neuen Auffassung beinahe aus. Bei alledem ist dem Verfasser manche anregende und belehrende sachliche und sprachliche Bemerkung (vgl. z. B. S. 14. 20. 26. 29. 30) zu verdanken. Ob freilich seine etymologischen Vorschläge (S. 20. 27. 28. 34. 38 f. 41 f. 47. 60. 61. 81) haltbar sind, möchte mir in vielen Fällen sehr fraglich erscheinen. Beiläufig hat neben Weinheim und Zug (Micha 1, 10 ff.) jetzt auch Unruhstadt (HL. 8, 11, bei Feilchenfeld S. 67. 73) sein Plätzchen in der hl. Schrift gefunden.

M. Brann.

Hirschfeld Hartwig, Assab'iniyya a philosophical poem in Arabic by Mūsā b. Tūbi together with the hebrew version and commentary styled Bāttē Hannefeš by Salomon b. Immanuel Dapiera edited and translated by . . Abstract from the report of the Montefiore College. London, Luzac & Co. 8°, 2+62 pp. 1894.

Das philosophische Lehrgedicht, die siebzig Vierzeiler, des sonst unbekannten Maghrebiners Musa b. Tobi wird uns hier zum ersten Male nach dem Unicum in Oxford (Cat. Neubauer Nr. 2095 [4]) vorgelegt. Auch um die handschriftliche Ueberlieferung der hebräischen Uebersetzung Salomo b. Immanuel's da Piera לפמא ist es nicht viel besser bestellt, da von den zwei bekannten Handschriften Cod. München 57 [3] und Halberstam (Montefiore) 205 [3] die erste in Folge ihrer Fehlerhaftigkeit wenig in Rechnung kommt. Das Wort לפמא ist, wie sich Hr. Hirschfeld aus cod. Pinsker 14 (מכיר לבני רשף s. p. 26) hätte überzeugen können, ein Ortsname, nicht arabisch. Was soll bei hebräischen Manuscripten die Berufung auf maghrebinisch arabische Orthographie (s. 9 n. 3)? Wir wissen vom Dichter wie vom Uebersetzer kaum mehr als die Namen. Ein David Halawa oder Aleppo erscheint in cod. München 265 wie in cod. Pinsker 14 als Vormund der Tochter oder der Töchter eines Maestre Salomo da Piera לפמא, aus dessen Bibliothek er im Jahre 1263 die Handschriften verkauft, auf denen sein Name verzeichnet ist. Muss darum Salomo da Piera unser Uebersetzer sein?

Ein Bedürfniss nach dem mehr mageren als knappen Gedichte lag nicht vor. Von Interesse ist allein das Kunststück des Uebersetzers, der die Gedrungenheit seiner Vorlage vielfach noch überboten und in seinen 70 hebräischen Strophen ein ziemlich treues Nachbild des Originals geliefert hat. Freilich war das Gedicht jetzt an vielen Stellen unverständlich, so dass ein Commentar dazu unerlässlich wurde. Der Herausgeber spricht aber auch dieser Leistung allen Werth ab, da er über Salomo da Piera das wegwerfende Urtheil fällt: „Altogether he betrays little skill in the treatment of the Hebrew language both in the text and the scholia."

Man wird aber den Uebersetzer gegen den Herausgeber in Schutz nehmen müssen. Salomo da Piera erweist sich vielmehr als ein würdiger Vertreter seines in der jüdischen Litteratur durch ausgezeichnete Dichter bekannten Familiennamens. Allerdings will auch Salomo erst verstanden und dann beurtheilt sein. Seine durch die Schäden der Handschriften arg misshandelte Arbeit war in dem Zustand, in dem sie vor uns erscheint, man möchte sagen, nicht zur Herausgabe reif. Statt ein so grosses Gewicht auf die Nachlässigkeiten oder Eigenthümlichkeiten der maghrebinischen Orthographie zu legen, wäre den Versen und Erklärungen Salomo da Piera's eine gründlichere Aufmerksamkeit zuzuwenden gewesen, deren Früchte dann auch der Uebersetzung des arabischen Originals hätten zu Güte kommen können. Bleiben auch bei dem schlechten Stande der Ueberlieferung unüberwindliche Schwierigkeiten genug übrig, so war doch andererseits schon bei einiger Vertiefung so viel Unebenes zu beseitigen, so viel offenbar Fehlerhaftes zu berichtigen, dass stellenweise ein ganz anderer Text erscheint. In jedem Falle kann der Leser fordern, dass ihm Unverständliches nicht ohne Bemerkung vorgelegt und die Beschämung ihm erspart werde, an sich selber zu verzweifeln, wo es dem Herausgeber nicht besser ergangen, sein kann. Wann wird endlich auch für hebräische Texte die Zeit kommen, in der bei ihrer ersten Herausgabe gleich alle die Forderungen erfüllt werden, die in aller übrigen Wissenschaft längst als unerlässlich gelten!

H. hat mit Recht die kleine Mühe sich nicht verdriessen lassen, Bibelverse in Citaten oder auch bei musivischer Anwendung in den Anmerkungen nachzuweisen. Aber schon p. 29 Z. 8 wird die Anwendung von Job 11, 12 in: לפי שעיר פרא אדם יולד nicht bemerkt. P 31 Z. 11 werden wir zu der Stelle: שאותן התאוות משימות נפש דאדם סחי ומאום ohne Quellenangabe gelassen. Nicht das Textwort סחי, wie der Herausgeber meinte, sondern Thr. 3, 45 wird hier angeführt. Wie wichtig aber die Erkennung der benutzten Bibelverse zur Diorthose des Textes wird, zeigen die folgenden Beispiele: P. 32 Z. 7 lesen wir: במרכבה מרוקדה וסום דוהר. Ein Blick auf Nah. 3, 2 hätte gezeigt, dass כמרכבה מרקדה zu lesen war. P. 33 Z. 4 v. u. heisst es: ושנינו נחמדים באמרו והנה איש חמודות ודמהו. Diese unverständlichen Worte erhalten sofort Licht und Bedeutung, wenn wir das Citat aus Dan. 10, 10—11 erkennen. Dann gilt es dem Textwort נחמדים, das nach dieser Bibelstelle aufzufassen ist. Der Text war dann aber also zu gestalten: ושנינו נחמדים באמרו והנה איש . . . תמודות ודמהו P. 34 l. Z. ist offenbar nur aus Versehen der Hinweis auf ψ 11⁹ 66 weggeblieben. Allein schon p. 35 Z. 5 greift eine solche Unterlassung in das Verständniss des Textes ein. ולו אין תשובה להביא giebt an dieser Stelle keinen Sinn. Aber 1. Sam. 9, 7 hätte lehren müssen, dass hier ולו אין ת ש ו ר ה ל ה ב י א zu schreiben war, worauf der Gegensatz: שהכל י ב י א ש י מן הבא בידו allein schon gebieterisch hinwies. Ib. Z. 14 hätte Job. 23, 3 zeigen können, dass statt ושנבא עם תבונתה zu setzen war: ושנבא עד תכונתה. Räthsel ohne Deutung, stillschweigend und darum um so herausfordernder hingestellt, erwarten uns p. 38 Z. 21. Was hat sich H. unter Worten wie: למעלת מנידים שהגביא נקרא מניד באמרו מדרש ונדשה שהוא כמו אל הגביא denken können? Da Piera will den Gebrauch des Wortes מניד im Sinne von Prophet aus der Schrift belegen und beruft sich auf Jes. 41, 26. Flugs verschwindet der dunkle Midrasch hinter der richtigen Lesart: באמרו מי הגיד מראש ונדע. Es bedeutet somit למעלת מנידים so viel wie: אל הגביא. P. 39 Z. 7 v. u. entbehren die Worte: העצל אשר הבשלת (ה)חסרון ההתלמדות תחת ידו zu ihrer Heilung nur eines Hinweises auf Jes. 3, 6, wonach sofort die richtige Leseart: מבשלת in die Augen springt. P. 48 Z. 13 wird unter Verwerfung der allein hier richtigen Lesungen der Münchener Handschrift ein Gallimathias constituirt wie: ולתכונה עדים ומן ולא עדה אליו. Natürlich ist mit Job 28, 8 zu lesen: [שחל] ומן ולא עדה עליו. Da Piera wollte sagen, dass er hier nicht עדים im Vers angewendet, sondern die Astronomiebeflissenen durch ולתכונה עדים umschrieben habe.

Wenn Solches am grünen Holz des Bibelwortes geschieht, was wartet unser, wenn die Vermuthung allein, des Gängelbandes der Schrift entbehrend, den Weg uns bahnen soll? Statt uns arabische Idiotismen des Originals, die keine sind — s. die Liste p. 15, wo so gewöhnliche Worte wie בתראן für Krise oder תאתיר für Einfluss, s. meine Attributenlehre p. 141 n. 60, hervorgehoben werden —, aufzutischen, war vielmehr auf die Feinheiten und Neuheiten der Uebersetzung zu achten. Gleich der Eingangsvers bietet solche: ומשה בן טובי יהודי מערבי להקהילם הגעים. Hier begegnet uns für verfassen ein Ausdruck, den Zunz, Ges. Schriften 3, 50 ff nicht verzeichnet, das Synonymon הקהיל neben אסף, חבר und החביר. Auch ein Verstoss gegen das Metrum lässt uns gleich über die Schwelle stolpern,

כבן עמרם מהר אל ניב אל ונהר

druckt H.; natürlich muss es אלי ניב אל heissen. P. 27, Z. 13 ist statt המרובן בהבנה offenbar בהבנה zu lesen. P. 28 Z. 1 ist mit B.: . . ואם אין

מישנ בעולם הזה לא יושנ בבא als Text anzunehmen, Z. 8 מיתת עולמית in מיתה und Z. 6. v. u. בתבונה in בתכונה zu verbessern. P. 29 Z. 1 lesen wir: כי זה הקצר הוא אין באסע. Ich vermag nicht hinter dieses Geheimniss zu dringen, das für H. keines gewesen sein muss, da er nur die LA. von B. נאסע mit einem Fragezeichen versieht, meine aber, dass einfach אין ואפע (Jes. 41, 24) gelesen werden muss. Ib. Z. 8 ist ילמדוה in ילמדוהו, Z. 12 die Unform כהבירתם in בזכירתם zu ändern, woraus sich auch B. בזכותם erklärt. P. 30 Z. 20 ist wohl statt: ויהגה בזיו המוניו לו, das keinen Sinn giebt, המונח zu lesen. Ib. Z. 3 v. u. ist מב in מב' und in der letzten Zeile das unverständliche והפכו הוא החומר מתיעד ומרוחק אליו wohl in מתנגד zu verbessern. Der 13. Vers des Gedichtes lautet:

עלו מחמת בשנה ועורו משינה
ראו היום הגה ומחר לכדורים

Da der Reim durchgehends auf דים ausgeht, ist der Hinweis auf Job 15, 24 unnütz, aber auch der auf Job 41, 11 (n. 7) zwecklos. Die LA. B. לנקדים musste auf das Richtige führen. Durch das dem ד öfter angehängte ו entsteht nicht selten bei den späteren Abschreibern ein ק. So hat das fragliche Wort auch hier unzweifelhaft nach Job. 7, 4 לנדודים gelautet, das hier das „Wachen nach dem Thorheitsschlummer" dieses Lebens bezeichnet. P. 32 Z. 8 ist במבוכה הסכנה, in במבוכת, ib. Z. 9 אל המעתיקים vollends in אל המעיקים, Z. 5 v. u. החכם in החכמה und in der letzten Zeile מאמר in מאמר' zu ändern. Was hat sich H. bei seinem Texte in Strophe 19 gedacht: משוך מעיין בנות והנה דמיונות? Die leichten Aenderungen in בינות und והנח stellen sofort den Sinn her. P. 34 Z. 4 ist ובהמשכה in ולהטיב הולכי ארחות עקלקלות אל הישרה, Z. 7 ומצא in ובהמשכו, Z. 9 בירורים in ברורים und Z. 9 v. u. וכנגד התורה mit B. in וכנגד ולהשיב תלמוד התורה zu ändern. Hier war auch statt des sinnlosen אל מה שינגדהו הרפאות אליו in Z. 12 die LA. von B. ברפאות חליו in den Text aufzunehmen. P. 36 Z. 10 ist statt בנין — בניון, Z. 14 für מעמדים — מעמדם, Z. 16 für חכמת — שחכמת, Z. 17 statt היותי — היותו zu lesen und Z. 3 v. u. יורה mit B. in יזכה zu ändern. P. 37 Z. 4 muss הקודמת לגולם natürlich לכולם lauten. P. 38 Z. 13 ist מדת הסכל in הסבל abzuändern, da von der Geduld die Rede ist. P. 39 Z. 5 v. u. ist für והזהרו — והזהירו und der Text von V. 37 עלה עלה מעלה in עלה מעלה מעלה zu verbessern, wie sich auch aus dem Commentar ergiebt. Strophe 39 heisst es: בזה הם באותות כפילוסוף כתות. Da der Commentar מסכימות erklärt, so war einfach נאותות einzusetzen. P. 40 Z. 13 ist וכת המתעלה die Muʿtazila. Ib. in Strophe 40 muss תהיה nach dem Metrum in תהי, im Commentar על in על כן verbessert werden. P. 43 Z. 11 ist: כי אין בשלילות הקל ולא חסרון vielleicht חלק zu lesen. P. 45 ist in Strophe 55 שלם nach dem Metrum in ושלם und Strophe 57 ופרשם in בפרשם zu berichtigen. P. 50 verbessert H. im Schlussverse: בן[י]ן בגבורה; בן kann aber nach dem vielbelegten Gebrauche des Wortes bei Ibn. Gabirol u. A. auch unverändert im Texte bleiben.

Ich hätte noch allerlei Fragliches, ja völlig Unverständliches hervorzuheben, mag aber lieber von dem arg misshandelten, wundenüberdeckten Texte zu der Kunst des Uebersetzers übergehen, von der wenigstens ein Pröbchen hier eine Stelle finden möge. Zum Schlusse der 70 Strophen fügt der Dichter eine 71. hinzu, in der er in der Art der umschreibenden Zahlenangaben, die Goldziher jüngst (ZDMG 49, 240 ff) beleuchtet hat, die Zahl 70 in Componenten zerlegt ($7 + 7^2 + 7 + 7$.) Da Piera hat hier an Concision und Eleganz die Vorlage übertroffen:

ושבעה עם שבעה בשבעה על שבעה
ותוספת שבעה. לשבעים מוסדים

Ein Epigramm, das Nichts mit unserem Gedichte zu thun hat, in den Handschriften aber gleichwohl dahinter steht und von H. ohne Bemerkung aufgenommen wurde, scheint eine Probe von der selbstständigen poetischen Production da Piera's bieten zu wollen, von der sich noch weitere Reste dürften finden lassen. Es lautet, artig genug, in der Manier Abraham Ibn Esra's die Tücke des Schicksals, den Begriff „Pech" illustrirend:

עצי יער למצלית דרכיו פרי ישאן וכל מגר מהדדר
ולקשה יום תאנתו ונפנו יכחשו לו ויעלו קוץ ודרדר.

Mose Ibn Tobi erklärt in v. 45, dass er seine Verse nicht in strengem Schriftarabisch, sondern, die Leichtfasslichkeit des Ausdruckes stets vor Augen, in der Vulgärsprache abgefasst habe. Seine Worte:

לם נריד נקולה מערב מקמ אלאלפאט הזליה

bringen, um mit etwas Positivem zu schliessen, eine Stelle in dem berühmten z. B. von Josef Salomo del Medigo (מצרף לחכמה ed. Odessa p. 48) und R. Ephraim Cohen aus Ofen (s. עדות ביהוסף RGA. 53 = שער אפרים 118) angeführten Responsum Ascheri's 55, 9 in Erinnerung, die bisher weder beachtet noch erklärt wurde. Israel Ibn Israel spricht sich hier über die zwei Arten der arabischen Sprache, das litterarische und das vulgäre Arabisch, aus: בלשון ערב האמתי היא הנקראת מערבי [l. מערב] שנכתבו בו [l. בה] ספר[י] החכמות הזיצוניי בחידות ערב ומליצותיהם ומשליהם ושיריהם ולשון הדמון נקר' הוליא [l. הוליה]. Die Gegenüberstellung dieser beiden Bezeichnungen bei Ibn Tobi lässt diese meine Verbesserungen als unzweifelhaft sicher erscheinen. David Kaufmann.

S. Morpurgo, L' Ebreo errante in Italia. Florenz. Dante. 1891 8°, 54 SS.

Die hochinteressanten, aus dem Staatsarchiv in Florenz hervorgezogenen Bericht aus dem J. 1411 über das Erscheinen Giovanni Bottadio's, des ewigen Juden, in Bologna und anderen Orten Italiens, den Morpurgo p. 15—40 zum ersten Male vorlegt, hat Neubauer für deutsche Leser excerpirt. In Florenz soll kein Geringerer als Aretino nach längerer Unterhaltung mit ihm ausgerufen haben, es sei dies entweder ein Engel Gottes oder der Teufel (p. 26, Neubauer, p. 4 n. 9.)
David Kaufmann.

Wyking A., Die Juden Berlins. Nach historischen Quellen bearbeitet. 3. Auflage. Leipzig. Germanicus-Verlag. XII, 104 SS. 8°.

Eine öde und alberne Sudelei antisemitischer Factur. Was soll man von der Berichterstattung im neuesten Bande von Jastrow sagen, die solche Mache mit demselben Ernste als Beitrag zur Geschichte der Juden in Berlin ausgiebt, wie sie — Charisi als „italienischen Gelehrten" hinstellt! Charakteristisch ist das Fehlen des Druckjahres auf dem Titel.
David Kaufmann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch,

sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

(Forts. u. Schluss.)

II. Hat es ehedem ein vollständiges תרגום ירושלמי gegeben?

Wie bereits erwähnt, setzt Frankel die Existenz eines solchen Targum ohne Weiteres voraus, während Seligsohn das Gegentheil nachzuweisen sucht. Indessen beschränkt sich des Letzteren Argumentation ausschliesslich auf den Nachweis, dass die fragmentarische Gestalt des Fragmenten-Targum keine zufällige, wie Frankel angenommen, sondern eine von vornherein beabsichtigte sei, dass die Fragmente als Randglossen zu Onkelos aufzufassen seien. Dies kann ohne Weiteres zugegeben werden, würde sich immerhin aber mit der Annahme sehr wohl vertragen, dass diesen Glossen selbst ein vollständiges Targum als Quelle zu Grunde liege, dem sie, sei es wörtlich, sei es auch theilweise umgearbeitet, entnommen wären. Man wird gewiss nicht behaupten wollen, dass eine solche Annahme an sich etwas Unwahrscheinliches habe. Im Gegentheil dürfte es sich leicht zeigen lassen, dass dieselbe auch schon durch allgemeine Erwägungen nahe gelegt wird. Allein wir können hier von vornherein auf Wahrscheinlichkeitsgründe um so eher verzichten, als für die Existenz eines vollständigen Targum Jeruschalmi, welches sowohl dem Fragmenten-Targum als auch dem Jonathan zu Grunde liege, eine Reihe positiver Argumente vorliegen von solchem Gewicht, dass jeder Zweifel schlechterdings ausgeschlossen erscheint.

Diese Argumente, auf die wir nunmehr eingehen wollen, beruhen:

1) auf Citaten bei den Alten,
2) auf gewissen auffälligen Erscheinungen bei Jonathan, endlich
3) auf Anführungen im Fragmenten-Targum selbst.

1. Anführungen aus Targ. Jeruschalmi bei den Alten.

Zunz führt (G. V^2. S. 71 ff.) eine grosse Anzahl von Citaten aus תרגום ירושלמי auf, die bei verschiedenen Autoren des

Mittelalters vom Anfange des 11. bis zu Ende des 14. Jahrhunderts sich vorfinden, und vergleicht sie dann mit dem Fragmenten-Targum, bezw. dem Jonathan.

Diese Zusammenstellung ist aber sehr weit davon entfernt, auf Vollständigkeit Anspruch machen zu können. Sie soll hier, soweit es sich namentlich um Citate des Aruch handelt, eine Ergänzung finden, die sich an die Gruppirung und Reihenfolge bei Zunz eng anschliesst.

Zunz theilt nämlich die Anführungen zunächst in zwei Gruppen, indem er unterscheidet zwischen Citaten zu solchen Bibelstellen, „die mit dem Fragmenten-Targum versehen sind", und andererseits zu solchen Stellen, zu welchen nur Jonathan vorliegt.

Was nun die erste Gruppe anlangt, so sind

a. zu den bei Zunz (71 a) aufgeführten 45 Stellen, die sich nur im Fragmenten-Targum vorfinden, aus dem Aruch allein nicht weniger als noch 59 hinzuzufügen [1]), so dass zusammen also 104 Citate vorhanden sind.

b. Ebenso sind zu den 11 Citaten bei Zunz (71 d), die in beiden Versionen vermisst werden, noch weitere 20 aus Aruch [2]) hinzuzufügen, so dass zusammen also 31 vorhanden sind. Endlich sind

c. zu den (72 a) angeführten 8 Stellen, die sich nur im Jonathan vorfinden, noch weitere 13 ebendaher [3]) hinzuzufügen, so dass zusammen 21 Stellen vorhanden sind.

---

[1]) Zu Gen. 2, 24 Art. ברית — 6, 6 תהה 2 — 6, 14 קדרון — 10, 3 ברבריא — 10, 10 שור 11 — 12, 15 מלט 3 — 14, 14 קיסריון — 14, 18 שם 3 — 20, 18 מרדי — 30, 27 פרן 5 — 34, 12 קדת 1 — 32, 35 גד 1 — 35, 8 מרביינת 5; — 37, 25 סרק 7, — 38, 35 אנגקי — 39, 20 חבש 2 — 45, 28 סך 5 — 49, 18 סך 5;

Ex. 2, 3 אפר 2 — 4, 19 קם 1 — 10, 9 הבהב 1 — 12, 34 ששפא — 19, 18 עמר — 28, 19 כדכד — 28, 20 מרגל — 28, 29 סרה 2 רגל 17, 29 — 30, 34 שבל — 36, 33 ברדק — 37, 12 נף 2;

Lev. 2, 4 ערך 4 — 4, 6 צבע 3 — 5, 21 עצה 2 — 6, 14 רתח (abw.) — 7, 30 u. 31 נעא (abw.) — 19, 9 אמן 3 — 21, 20 u. נבן אשך;

Num. 7, 3 זות — 11, 8 ששיין — 13, 23 קף 18 — 17, 10 קל 2 — 21, 30 פרנקיתא 1 — 31, 50 זין 3 — 31, 6 מפח 4 — 24, 10 ברת 2 — 24, 6 קלר 4 (abw.) — 32, 7 תבר 1 — 32, 17 תל 2;

Deut. 4, 48 לחות (abw.) — 14, 13 אייבו — 19, 18 חרפתא — 16, 18 סרך 3 — 18, 1 סרך 3 — 22, 12 צנף 1 — 32, 13 שמיר — 32, 30 לע — 33, 15 נלם 2 — 33, 29 סרד 2.

[2]) Gen. 19, 1 נמם 2 — 19, 11 סרר — 24, 20 פן — 27, 45 שדך — Ex. 15, 27 פג 2. Lev. 21, 20 חזא 1 — 26, 1 מתכא — Num. 4, 20 שקע — 11, 12 עבר 61 — 9, 5 קמב 2 — 25, 18 קליזן — 31, 22 בעץ (vgl. R. Simson zu Kelim 10, 2) — 31, 50 שור 4, und זמרנר קמל 2 — Deut. 3, 17 שפם — 8, 8 תמר 1 — 8, 9 שור 15 — 14, 12 אזא 1 (vgl. jedoch Art. בר נוא) — 28, 7 חרב 4 — 32, 6 שפם 1.

[3]) Gen. 8, 1 שדך — 18, 12 עד 7 — 25, 3 אמפר (vgl. תנר 1) — 31, 7

Was sodann die zweite Gruppe von Citaten betrifft, die zu solchen Bibelstellen gehören, zu welchen nur das Targum Jonathan vorhanden ist, so sind

a. zu den 59 bei Zunz (72c) aufgeführten, welche im Jonathan anzutreffen sind, noch 97 andere aus Aruch[1]) hinzuzufügen, zusammen also 156 Citate, wie andererseits

b. zu den bei Zunz (73a) aufgeführten 37 Stellen, welche im Jonathan vermisst werden, noch 107 andere Stellen, nahezu die dreifache Anzahl, aus Aruch[2]) hinzukommen, so dass sich zusammen 144 ergeben.

שלחף — 34, 31 לגלג (abw.) — Ex. 16, 31 ששיין — Num. 13, 20 פתרן — 22, 7 גדין — 27, 4 קנקל — 31, 50 קטל 2 u. חט 1 — Deut. 28, 40 טש 2 — 28, 42 חלזון 3 — 28, 68 אלפא 2.

[1]) Gen. 4, 21 אבוב — 9, 15 חם 4 (abw.) — 9, 23 אסטלית — 10, 19 קלדהי — 12, 19 כדון 3 — 15, 17 חמט 4 — 15, 18 נילום — 17, 10 קיים (abw.) — 18, 7 בקר 3 — 19, 14 נחך — 21, 7 אשן 2 — 21, 10 טרד — 22, 3 קם 1 — 24, 11 רבע 2 — 24, 32 זמם — 30, 35 לחוש — 31, 34 פשפש — 31, 40 קרש 1 — 32, 3 גבל — 33, 14 עבד 2 — 36, 39 סרד 3 (abw.) — 39, 33 סרה 2 (abw.) — 41, 40 אפיטרופוס — 42, 21 גן 3 — 43, 9 שה (abw.) — 43, 10 קל 2 u. לוז 2 — 46, 20 טנם 2;

Ex. 7, 28 קטן 7 — 11, 1 טרד — 12, 39 חר 2 — 18, 1 אונום — 21, 20 שרבט 1 — 21, 28 u. 29 גש 3 — 22, 16 פרן 5 — 23, 19 שר 11 — 25, 29 פייל — 25, 38 מלקט 1 — 25, 39 קנטר 2 — 27, 5 קנקל 1 — 28, 11 חק 3 (abw.) — 29, 23 ערך 4 — 30, 19 נטל 2 — 32, 4 טפס 4 — 32, 12 תהה 2 — 36, 30 חמר 4 — 37, 16 פייל — 37, 23 מלקט 1 — 37, 24 קנטר 2 — 38, 3 קטע — 38, 4 u. 5 קנקל 1;

Lev. 1, 9 u. 13 רגל 2 — 2, 7 רתח — 3, 12 כרס 1 — 4, 11 רע — 7, 12 ערך 4 — 8, 26 ערך 4 — 9, 4 חביב — 11, 13 בר גזא — 11, 16 חטפיתא (in der Ausgabe Lemberg 1857 ist hier fälschlich eine Klammer gesetzt; m. vgl. ed. Basel 1599) — 11, 18 אותיא — 11, 19 ערפד — 11, 35 תפי 2 — 11, 40 סט 1 — 13, 6 קלף 4 — 13, 32 u. 36 צלהב — 13, 51 חלט 1 — 14, 48 טש 2 — 15, 10 סט 1 — 19, 8 פס 6 (abw.) — 19, 28 חק 3 — 21, 5 רשם — 21, 18 סם 3 — 22, 21 נסיב — 23, 10 שר 11 — 23, 38 נסיב — 25, 36 שער 2 — 25, 42 נמס 2 (abw.) — 27, 3 ff. על 1;

Num. 4, 9 מלקט 1 — 11, 7 כסבר — 13, 22 טנם 2 — 18, 3 דק 3 — 33, 35 תרנגול — 33, 36 גבר 3;

Deut. 3, 10 סליק — 7, 13 בקר 3 — 8, 15 שמיר — 10, 18 אסטלית — 14, 6 צדיא — 18, 3 זק 3 — 22, 18 ששפא — 25, 9 שלף 2 — 28, 28 שעמום — 29, 22 כלת 2.

[3]) Gen. 1, 14 שפר 1, — 3, 17 עד — 3, 23 טרד — 4, 1 חכם — 6, 7 תה 2 — 7, 14 טם 2 — 8, 11 קטם 1 — 13, 14 טל 5 — 14, 12 ממון — 17, 14 פס 6 — 18, 2 נמום 2 — 18, 8 לבא 1 — 19, 3 שר 9 — 19, 5 חכם — 19, 6 טרד — 20, 1 גרדקי — 21, 26 תן 1 — 22, 3 פצע 1 — 24, 9 קיים — 24, 27 שבק — 24, 48 עקד 2 — 24, 56 שה 2 — 26, 1 גרדקי — 27, 23 חכם — 31, 12 טלי 5 — 33, 14 הן 1 — 37, 12 חכם — 39, 1 סרק 7 — 39, 9 זהר 3 — 40, 10 שרבט 1 — 42, 4 סקל 1 — 42, 35 פן — 42, 38 סקל 1 — 43, 15 פלט 3 — 44, 12 סף 5 — 44, 29 סקל 1 — 48, 11 סך 5.

Ex. 1, 17 u. 18 טלי 2 — 2, 5 אפר 2 — 10, 2 שנק 2 — 10, 19 קלע 1 — 12, 22 צבע 3 — 12, 34 זרז 1 — 16, 13 u. 14 ענו 3 — 16, 33 אספקא

Fassen wir dass Ergebniss dieser verschiedenen Zahlenreihen zunächst in Bezug auf das Fragmenten-Targum zusammen, so zeigt sich, dass in diesem über 350 Citate aus dem Jeruschalmi nicht enthalten sind, darunter allein 300, welche solche Stellen betreffen, zu welchen überhaupt kein Fragmenten-Targum vorliegt.

Diese Zahlen führen eine beredte Sprache. Mag auch immerhin ein halbes Hundert von diesem Manco abzuschreiben und der Mangelhaftigkeit des gegenwärtigen Textes zur Last zu legen sein, so bleibt doch als Rest noch immer eine so hohe Ziffer zurück, dass sich nothwendig als Facit die Schlussfolgerung ergiebt, dass nicht unser fragmentarisches Targum die Quelle sein könne, aus der die Alten ihre Citate entnommen haben, sondern nur ein ungleich umfassenderes und offenbar auch vollständiges Targum-Jeruschalmi, auf welches unsere Fragmente selbst erst zurückzuführen sind[1]).

Dass sie aus einem unvollständigen Targum citiren, dafür findet sich bei ihnen auch nicht die geringste Andeutung vor. Wohl aber lässt sich im Gegentheil oft schon aus der Art, wie das Jeruschalmi angeführt wird, deutlich entnehmen, dass es ein fortlaufendes, zusammenhängendes Targum gewesen sein müsse.

Es geschieht nämlich nicht selten, dass im Aruch nicht sowohl auf bestimmte Bibelstellen hingewiesen wird, als vielmehr bei gewissen Wörtern, die mehr- und vielfach im Penta-

---

19, 12 שפל — 21, 19 מרדכיתיה — 21, 25 רשם — 22, 10 מקמתא — 24, 6 שפל — 25, 22 קטל 2 — 25, 29 בוכו — 26, 17 שלוש — 26, 26 שפל — 31, 14 פם 6 — 35, 22 קטל 2 und זמרנד — 35, 25 u. 26 כש 3 — 36, 22 שלוש — 36, 27 שפל;

Lev. 1, 13 בן נו — 2, 6 קץ 6 — 5, 8 עום — 8, 21 und זג שוג — 11, 3 מלף — 11, 22 נעלא u. כרוכה 2 — 11, 29 סלמנדרא — 11, 30 סליית — 14, 45 סנר — 18, 14 חביב — 20, 20 חביב — 22, 22 נב 13 — 23, 15 שב 7 — 26, 15 פם 6 u. סחתק;

Num. 5, 7 קרן 5 — 6, 4 פגן 3 — 13, 28 חצף — 15, 3 נסיב — 16, 21 קל 2 — 17, 2 דר 4 — 23, 28 צף 1 — 25, 4 אימלקי — 29, 4 כלא — 30, 10 שבק — 31, 5 זין 1 — 32, 36 תל 2 — 33, 55 רמח u. סכין;

Deut. 1, 28 תל 2 — 1, 40 כוון 2 — 2, 3 כוון 2 — 3, 8 טר 3 — 4, 17 טם — 4, 19 שמט — 6, 19 דחף — 9, 1 תל 2 — 14. 6 סחק — 14, 16 אותיא — 27, 14 תל 2 — 28, 4 u. 18 בקר 3 — 28, 20 שטמום — 28, 51 בקר 3 — 49, 42 חלזון.

[1]) In welchem Masse durch die Citate der Umfang des Jeruschalmi über das Fragmenten-Targum hinaus sich erweitert, mag folgendes Beispiel zeigen. Zu den 3 Capiteln Lev. 11 bis 13 liegt das letztere nur für 3 Verse vor, während allein aus Cap. 11 zu 11 Versen Citate vorliegen, zu manchen zweifach, zu einem sogar dreifach.

teuch vorkommen, die Uebersetzung des Jeruschalmi ganz allgemein angegeben wird. Demnach hat ihm zweifellos diese Uebersetzung zu sämmtlichen Stellen vorgelegen, wie denn auch Jonathan meist diese Uebersetzung an allen Stellen aufweist; das Fragmenten-Targum aber ist nur zu einzelnen, oft überhaupt nicht[1]) vorhanden. Abgesehen davon, dass dadurch die Zahl der im Fragmenten-Targum fehlenden Stellen noch um ein Bedeutendes sich steigert, ergiebt sich auch daraus, dass da, wo es sich um häufige Wiederholungen in einem und demselben Capitel handelt, die Uebersetzung des Jeruschalmi fortlaufend das ganze Capitel begleitet habe, mit anderen Worten ein zusammenhängendes Targum gewesen sei:

Wir lassen hier einige Beispiele folgen:

Art. על 1 heisst es bei Aruch. והיה ערכך תרגום ירושלמי ויהא עילוייך. Diese Stelle kommt aber Lev. Cap. 27 nicht weniger als 7 mal vor, während nur zu einer Stelle, V. 16, sich das Fragmenten-Targum vorfindet, wo noch dazu diese Worte etwas abweichend ויהוי עילויה, wiedergegeben sind, ähnlich auch bei Jonathan durch ויהי עלוייה aber an sämmtlichen Stellen. Man geht wohl aber sicherlich nicht fehl, wenn man annimmt, R. Nathan habe weniger gerade diese besondere Verbindung des Wortes, als das Wort ערכך selbst im Auge gehabt, welches fast in jedem Verse dieses Capitels enthalten ist, und das auch Lev. Cap. 5 mehrfach vorkommt.

Art. בהק heisst es בהרת תרנ' ירושלמי בהקיתא. Dieses Wort kommt Lev. Cap. 13 u. 14 zwölfmal vor; das Fragmenten-Targum findet sich jedoch nur zu 2 Stellen, wo diese Uebersetzung allerdings enthalten ist[2]), ebenso aber an sämmtlichen Stellen im Jonathan.

Art. ערך 4: רקיקי מצות תרגום ירוש' עריכין פטירין, רקיק אחד ת' ירוש' עריך חד. Unter den 7 Stellen, an welchen sich diese Ausdrücke finden, ist nur eine (Lev. 2, 4), zu welcher auch das Fragmenten-Targum vorhanden, wo sich diese Uebersetzung allerdings vorfindet, die übrigen hat Jonathan.

Art. רגל 2: ברעיו תרגום ירושלמי רגלוי וכן תרגום והקרב והכרעים. Von den 7 Stellen, auf die diese Citate sich beziehen können, hat nur eine (Ex. 29, 17) das Fragmenten-Targum, wo

---

[1]) Vgl. zu כהן מדין Art. אונים, zu כהן און Art. מנם 2, zu שיער צדיב Art. צלהב, zu נאף Art. נר 4, zu נרושה Art. שבק, zu ינח und נָנָח Art. נש 3, zu שנר אלפיך Art. בקר 3, zu והנושא Art. סמ 1 (cfr. R. Samuel zu Lev. 11,28).

[2]) Lev. 13, 2 heisst es bei Fragmenten-Targum בהקי, so auch bei Aruch Art. שם 5.

das Citat auch wirklich anzutreffen ist, für die übrigen jedoch vgl. man Jonathan.

Art. כרם 1: המכסה את הקרב ת"י כריסא. Von den 6 Stellen, an welchen dieser Ausdruck sich findet, hat nur eine (Lev. 3, 9) das Fragmenten-Targum, welches hier, ebenso wie Jonathan diese Uebersetzung bietet. Die anderen Stellen stimmen theilweise mit Jonathan überein.

Art. כדון 3 heisst es: כדון ת' ירושלמי עתה, wobei zwei Stellen als Beispiele angeführt werden (Gen. 12, 19; 44, 30). Dieses Wort kommt in Genesis allein 40 mal vor, aber nur zu einer einzigen Stelle in diesem Buche (3, 22) liegt auch das Fragmenten-Targum vor, wo dieses Wort in der That durch כדון wiedergegeben ist, dagegen regelmässig so im Jonathan, bis auf 5 Stellen, wo er Onkelos folgt.

Besonders bezeichnend aber ist, dass nach Art. שוג und זג Jeruschalmi רחץ במים stets durch שוג wiedergebe. Dieser Ausdruck kommt aber Lev. Cap. 15 allein 12 mal vor, während das Fragmenten-Targum auch nicht zu einer Stelle in diesem Capitel vorliegt.

Endlich sei hier auch noch auf eine Bemerkung im Machsor Vitry hingewiesen, welche dem in dem Targum zur Lection für den 7. Pessach-Tag daselbst enthaltenen alphabetischen Stücke איזל משה vorangeht. Danach habe dieses Stück im Jeruschalmi die Version zu Ex. 14, 16 gebildet[1]). Abgesehen davon, dass dieses Stück in unserem Fragmenten-Targum nicht enthalten ist, beweist auch schon der Charakter dieses Stückes an sich, dass es nur einem vollständigen, breit angelegten[2]), unmöglich aber einem von vornherein nur auf einzelne Stellen berechneten Targum ursprünglich angehört haben könne.

Noch weit weniger aber können die Alten mit dem Targum Jeruschalmi, aus dem sie citiren, Pseudo-Jonathan gemeint haben. Zunächst werden auch in diesem Targum, obwohl es den ganzen Pentateuch umfasst, nicht weniger als 279 Citate vermisst. Sodann aber steht auch das Fragmenten-Targum dem Jeruschalmi der Alten ohne Zweifel ungleich näher als Jonathan. Dies zeigt schon die Thatsache, dass von den Citaten zu solchen Stellen, für welche beide Targumim vor-

---

[1]) Vgl. M. V. Berlin 1890 S. 306: על (sc. איזל משה) אומרו ר' היה ואתה הרם מטך והוא מקום הראוי לו על פי הדיבור ועליו הוא מתרגם בירושלמי (vgl. Zusatz-Targ. weiter unten).

[2]) Solche alphabetische Stücke enthält auch das erste und zweite Esther-Targum; vgl. Zunz Lg. 21.

liegen, 104 nur im Fragmenten-Targum sich vorfinden, während umgekehrt im Jonathan im Ganzen nur 21 sich nachweisen lassen, welche in jenem vermisst[1]) werden. Auch handelt es sich hierbei nicht bloss um einzelne Worte, sondern bisweilen auch um ganze Sätze und grössere Stücke. So fehlt bei Jonathan das umfangreiche Stück des Fragmenten-Targum zu Gen. 44, 19, welches, wie aus Aruch Art. מפח 4 ersichtlich, dem Jeruschalmi angehört hat. Ebenso fehlt ausser dem oben erwähnten איול משה, zum grossen Theile auch das gleichfalls aus dem Targum der Festlection für den 7. Tag Pessach bekannte והוה כד שלח פרעה zu Ex. 13, 17, welches nach Tossaphot[2]) zu Mezia 70b gleichfalls aus dem Targum Jeruschalmi herrührt und nach einer Pariser Handschrift[3]) auch im Fragmenten-Targum enthalten war.

Nicht minder zeigt sich die grössere Uebereinstimmung mit Jeruschalmi in gewissen charakteristischen Eigenthümlichkeiten unseres Targum, durch welche es sich von Jonathan unterscheidet. So giebt z. B. Fragmenten-Targum למינה und למינו immer durch למינה und למיניה wieder, wie es ja auch sonst gern Hebraismen braucht; dem entsprechen auch die Citate bei Aruch, m. vergl. z. B. die Artikel נעלא, כרוכה 2 und חדרונא. Jonathan dagegen braucht dafür gleich Onkelos stets לזנה und לזניה. Ebenso setzt das Fragmenten-Targum consequent beim Verbum anstatt des Pronominal-Suffix das Pronomen יתך ,יתי u. s. w. Die gleiche Erscheinung zeigen auch überall die Citate aus Jeruschalmi bei Aruch, während Jonathan, Onkelos folgend, meist das Pronominal-Suffix braucht.

Fassen wir das Ergebniss der bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so lassen schon die Citate aus Jeruschalmi keinen Zweifel daran, dass die Alten dabei nicht unser fragmentarisches, sondern ein vollständiges Targum Jeruschalmi im Auge hatten, das aber ebenso wenig mit Jonathan identisch ist, vielmehr beiden Targumim zu Grunde liegt.

---

[1]) Ein Theil dieser fehlenden Stellen dürfte zudem wohl auch auf den mangelhaften Text unserer Ausgaben zurückzuführen sein. So hat der Commentator der palästinensischen Targumim, ed. Amsterdam, im Frag.-Targ. zu Gen. 48, 14 שלחתינון לידיה gelesen, wie aus seiner Bemerkung zu Gen. 31, 7 sich ergiebt; m. vgl. auch Seligsohn, Inaug.-Diss. S. 37, 3.

[2]) Ed. Stettin 1861 Stw. תשך: כדאמר בתרגום ירושלמי של והוה כד שלח פרעה.

[3]) Bei Ginsburger: Die Thargumim zur Thoralection etc. MS. 39 Jahrgang, S. 101 f.

2. Inconsequenzen in der Uebersetzung des Jonathan.

Weiter noch als in den Citaten der Alten lassen sich die Spuren eines vollständigen Targum Jeruschalmi verfolgen und auf's Bestimmteste nachweisen, wenn wir auf eine Erscheinung Acht haben, die man in zahlreichen Fällen bei Jonathan wahrzunehmen Gelegenheit hat, nämlich auf die, dass er ein und dasselbe Wort an verschiedenen Stellen verschieden wiedergiebt. Wir denken hierbei selbstverständlich nicht an solche verschiedene Uebertragungen, die sich etwa aus dem Bestreben erklären lassen, die verschiedenen Nuancen einer Wortbedeutung an bestimmten Stellen auch in der Uebersetzung hervortreten zu lassen, vielmehr an solche, die sich schlechterdings nicht anders denn als auffällige Inconsequenzen auffassen lassen und offenbar auf Compilation anderer Targumim zurückzuführen sind.

Dass mindestens zwei Targumim, Onkelos und Jeruschalmi, dem Jonathan vorgelegen haben und von ihm benutzt worden sind, ist übrigens auch sonst über allen Zweifel sicher. Denn einerseits dürfte es kaum ein Capitel geben, in welchem nicht eine Reihe von Versen sich nachweisen liessen, die ganz oder doch theilweise dem Onkelos angehören; andererseits ist die Benutzung des Jeruschalmi sowohl aus den Citaten der Alten wie aus der häufigen Uebereinstimmung mit dem Fragmenten-Targum ersichtlich. Dass aber dieses letztere Targum selbst, wie Seligsohn gemeint, jene zweite Quelle gebildet haben sollte, welche Jonathan neben Onkelos benutzt habe, erscheint schon darum völlig ausgeschlossen, weil bisweilen gerade an derjenigen Stelle, zu welcher das Fragmenten-Targum vorliegt, Jonathan von ihm abweicht, während er an den übrigen Stellen genau dieselbe Uebersetzung giebt.

Hierfür nur einige Beispiele:

Nach Aruch Art. ערך 4 lautet bei Jeruschalmi die Uebersetzung von רקיקי מצות: ערי כ י ן פטירין, ebenso für רקיק אחד: עריך חד. Nun übersetzt aber Jonathan gerade an der einzigen Stelle, zu der das Fragmenten-Targum vorhanden (Lev. 2, 4) genau wie Onkelos וספוגין, während sämmtliche übrigen Stellen im Jonathan wie bei Aruch wiedergegeben sind. Ebenso soll nach

Art. רגל 2, Jerusch. כרעיו und כרעים durch רגלוי wiedergeben; diese Uebersetzung findet sich auch bei Fragm.-Targ. Ex. 29, 17. Allein gerade an dieser Stelle, der einzigen, zu der dieses Targum vorliegt, übersetzt Jonathan וכרעוי, wiederum

wie Onkelos, an allen übrigen Stellen übersetzt auch er רנלוי.

Art. שלחף werden zwei Stellen aus dem Jer. citirt, wo החליף und שִׁכֵּל durch שלחף wiedergegeben ist. An beiden Stellen übersetzt nach unseren Ausgaben das Fragmenten-Targum ופרג. Indessen steht es fest, dass zu שכל את ידיו Gen. 48, 14 die bei Aruch angeführte Uebersetzung שלחפינון לידוי thatsächlich auch im Fragmenten-Targum enthalten war[1]). Aber gerade an dieser Stelle übersetzt Jonathan ופרג, während sonst bei ihm שלחף wiederholt und consequent für החליף vorkommt (cfr. G. 31, 7. 41; Lev. 27, 9; Ex. 34, 9. 10); nur Gen. 35, 2, wo vom Wechseln der Kleider die Rede ist, übersetzt er wieder wie Onkelos ושנו, ebenso וַיְחַלֵּף Gen. 41, 14 in demselben Sinne, wieder übereinstimmend mit Onkelos. Dasselbe gilt auch von תהא für הִנָּחֵם und אסמלית für שִׁמְלָה, worüber weiter unten.

Man nehme noch hinzu, dass, wie wir bereits gesehen[2]), eine Reihe von dem Jeruschalmi angehörigen Ausdrücken im Fragmenten-Targum überhaupt nicht vorkommen, während dieselben bis auf einen (משבקא für גרושה) sämmtlich bei Jonathan, theils durchweg, theils wiederholt im Gebrauch sind, und man wird schon hieraus zweifellos die Ueberzeugung gewinnen, dass unmöglich das Fragmenten-Targum dem Jonathan als Quelle gedient haben könne, dass vielmehr für beide als gemeinsame Quelle ein Targum-Jeruschalmi vorausgesetzt werden müsse. Diese Ueberzeugung wird aber zur vollen Gewissheit, wenn man insbesondere jene Inconsequenzen bei Jonathan näher in's Auge fasst, die wir oben angedeutet haben.

Während nämlich Jonathan einerseits an zahlreichen Stellen in der Uebersetzung eines Wortes, oft in allen Nuancen seiner Bedeutung, dem Onkelos getreu folgt, findet sich bei ihm andererseits dasselbe Wort nicht minder häufig wieder ganz abweichend übertragen. Nun lässt sich in den meisten Fällen mit Bestimmtheit nachweisen, dass die von Onk. abweichende Uebersetzung dem Jeruschalmi angehört. Diese, wie gesagt, sehr häufige Erscheinung ist daher ebenso bezeichnend für den compilatorischen Charakter dieses Targum, wie ein vorzüglicher Wegweiser zur Auffindung und Fest-

---

[1]) Man vgl. oben S. 55 Anm. 1.
[2]) Vgl. oben S. 53 Anm. 1.

stellung derjenigen Stellen, an welchen ihm das Jeruschalmi vorgelegen hat und von ihm benutzt worden ist.

Nachstehende Beispiele, die sich noch vermehren lassen, sollen dies belegen, wobei wir uns der Kürze wegen für die verschiedenen hier in Betracht kommenden Targumim folgender Bezeichnungen bedienen wollen: Jer. = Jeruschalmi, J I = Jonathan, J II = Fragmenten-Targum, O = Onkelos.

טרד braucht Jer., wie aus Aruch Art טרד zu ersehen ist, sowohl für סגר und עצר (verschliessen), wie für גרש vertreiben, so auch J. II; dagegen braucht O. für die beiden ersten אחד, und bei Aussätzigen סגר, genau so auch J. I in den weitaus meisten Fällen, daneben aber für סגר auch טרד, z. B. Ex. 14, 3; Num. 12, 14 und 15.

Für גרש hat O. תרך, so auch J. I Ex. 6, 1; 10, 11; 12, 39; 23, 28—31 u. a.; aber auch טרד, wie Jer., Gen. 3, 22, 24; 4, 14; 21, 10; Ex. 2, 17; 11, 1.

חכם bei Jer. sowohl für ידע als auch für הכיר (cfr. Ar. חכם), so auch J. II; bei O. dagegen ידע für ידע, so in den meisten Fällen auch J. I, doch auch חכם wie Jer. z. B. Ex. 1, 8; 2, 4. 21; 9, 30; 10, 7. 18, 11; 23, 9; 34, 29; Deut. 21, 2; 34 6. 10. Für הכיר hat J. I theils אשתמודע wie O., theils אכר.

קליל bei Jer. sowohl für מעט als auch für רגע (cfr. Aruch קל 2)[1]), so auch J. II; O. dagegen übersetzt מעט mit זעיר und רגע mit שעה. J. I folgt in Bezug auf מעט in 14 Fällen Jer. und in 9 Fällen O., bei רגע in allen drei Fällen dem O.

טליא, bei Jer. sowohl für נער wie für ילד (Aruch טלי 2), so auch J. II; O. dagegen hat für jenes עולימא, für dieses gewöhnlich רביא[2]), doch zuweilen, je nach dem Zusammenhange der Stelle, auch andere Uebertragungen, so עולם (G. 4, 23), בניא für ילדים an vielen Stellen (z. B. Gen. 31, 1 ff. Ex. 1, 18 u. 19), בר סכתין für ילד זקונים. Alle diese Variationen für ילד finden wir genau so auch bei J. I, daneben aber auch an sehr vielen Stellen טליא, wie Jer., u. zw oft in bunter Abwechselung mit רביא[3]) oder בניא[4]).

---

[1]) Auch für קטן, vgl. S. 61.

[2]) Nur an Stellen, wo die Schrift von derselben Person beide Ausdrücke braucht, pflegt O. durchgehends dieselbe Uebersetzung anzuwenden (so Gen. 21, 14 ff. consequent רביא.)

[3]) So Gen. 21, 8 טליא, V. 14 u. 15 רביא, V. 16 טליא — Ex. 2, 3 טליא Vers 7 ff. רביא.

[4]) Gen. 33, 1. 6. 7 בניא V. 13 und 14 טליא; dass V. 13 eine Benutzung des Jer. vorliegt, ist auch aus Aruch חמ 1 ersichtlich.

Bei נער folgt J. I an vielen Stellen gleichfalls O., doch zumeist Jer.; zuweilen finden auch hier sich beide Uebersetzungen dicht neben einander[1]).

Für נעורים (Jugend) dagegen hat J. I stets wie Jer. טליותא, während hier J. II bisweilen O. folgt, worüber weiter unten.

הגיד übersetzt Jer. (Aruch תן 1) mit תני, ebenso J. II, O. mit חוי; J. I folgt in Genesis 10 mal O. und 23 mal Jer. u. zw. wiederum oft beide Uebersetzungen dicht neben einander (man vergleiche besonders die Capitel 31, 37, 45.)

נָגַח und נַגָּח Jer. נְגַשׁ und נַגְשַׁן, (Aruch נש 3), J. II fehlt, O. dagegen נגח und נַגָּח, J. I hat an den 6 Stellen in Ex. Cap. 21 genau ebenso oft נגש wie נגח. Deut. 33, 17, an der einzigen Stelle, wo dieses Verbum sonst noch vorkommt; und zwar im Piël, haben J. I und II מנגח.

הנחם von Gott, Jer. הוה תהי, J. II hat so nur G. 6, 6; hier gerade hat J. I תוב wie O., ebenso ib. 7, dagegen Ex. 13, 17; 32, 12 und 14, ebenso Deut. 32, 36 (התנחם) wie Jer.[2]). An letzter Stelle hat J. II מתנחם

קֶרֶב, Eingeweide, wo von der Fettdecke über denselben die Rede ist, bei Jer. כריסא (Aruch כרס 1), so auch J. II Lev. 3, 9; O. dagegen übersetzt dieses Wort überall mit גווא. J. I hat Ex. 29, 13. 22; Lev. 7, 3 wie O., aber Lev. 3, 3. 9. 14; 4, 8 wie Jer.

משתה Jer. שירו (cfr. Ar. שר 9), so auch J. II Gen. 29, 22; O. dagegen משתיא. J. I theils wie O. (Gen. 19, 3; 21, 8; 26, 30), theils wie Jer. (Gen. 29, 22; 40, 20 cfr. ib. 18, 5 und 43, 15.)

שגר אלפיך Jer. בקרת תוריכון (Ar. בקר 3), O. בקרי תורך, J. II fehlt; J. I hat wie Jer. Deut. 7, 13, dagegen wie O. Deut. 28, 4. 18. 51.

כהן מדין Jer. אונום דמדין (Ar. אונום), J. II fehlt; J. I hat Ex. 2, 16; 18, 1 wie Jer., dagegen ib. 3, 1 רבא דמדין wie O.

בא, untergehen, von der Sonne, Jer. טמע (Ar. טמע), O. עלל; J. I hat wie O. nur Deut. 16, 6. An allen übrigen 11 Stellen wie Jer. Eine gleiche Inconsequenz zeigt sich hierin auch bei J. II, worüber noch später.

רחץ giebt Jer. (cfr. Ar. זג u. שזג) ohne Unterschied stets durch שזג wieder, ebenso J. II mit Ausnahme von G. 19, 2,

---

1) So Gen. 22, 3 טליא, V. 5 עולימא (bis), V. 12 jenes, V. 19 dieses.
2) Man vergl. auch Lev. 5, 5 u. 24.

wo er wie O. סחא hat. O. unterscheidet zwischen „Baden und Waschen" des menschlichen Körpers einerseits, das er mit סחא und das „Händewaschen" der Priester durch קדש (cfr. Mischna Joma 3, 2 ff.) übersetzt, und dem Reinigen von Opferthieren andererseits, das er durch חלל wiedergiebt. J. I folgt in Allem O., nur in Bezug auf Waschen von Angesicht, Händen und Füssen (ausser bei Priestern) folgt er Jer., cfr. Gen. 19, 2; 24, 32; 43, 24, 31; Deut. 21, 6.

פים bei Jer. sowohl für חלל wie für הפיר (cfr. Ar. فم 6), ebenso J. II mit Ausnahme von Lev. 24, 12, wo er חלל wie O. durch חלל wiedergiebt. J. I dagegen übersetzt הפיר in Uebereinstimmung mit O. theils durch שני, theils durch בטל, doch Lev. 26, 44 (wo למפסא statt למפסוק zu lesen ist) wie Jer. Für חלל dagegen braucht J. I stets wie Jer. פים.

מהר, eilen, Jer. זרז (cf. Ar. زرز), so auch J. II; J. I dagegen zumeist אוחי wie O., doch Gen. 46, 23; Ex. 1, 19; 17, 12; Lev. 24, 12; Num. 9, 8; 15, 34; 15, 44; 27, 5 wie Jer. זרז.

משקה, Mundschenk, Jer. מזוגיא (Ar. مزج), so auch J. II; J. I hat ebenfalls מזוגיא an allen Stellen bis auf Gen. 40, 2, wo er wie O. mit רב שקי übersetzt, unmittelbar nach רב מזוגיא (40, 1).

צחק, Jer. נחך (Ar. نحك); J. I ebenso, nur G. 26, 8 חוך wie O., und gegenüber Gott תמה (Gen. 17, 17; 18, 12, 15), das wohl auch Jer. angehören dürfte. Aehnlich auch J. II נחך und תמה, jedoch G. 18, 12 וחייכת gleich O.

חיק Jer. חובא (Aruch חב 1), so auch J. II; O. עיטפא. J. I hat חובא Ex. 4, 5 (bis), ib. V. 6 (bis), jedoch in demselben Verse zugleich auch עיטפא, ebenso G. 16, 5[1]) und Num. 17, 5.

פשפש Jer. sowohl für חפש wie für משש, (cfr. Ar. فشفش) O. giebt חפש durch בלש und משש durch משש wieder. J. I im Ganzen wie Jer., man vgl. jedoch Gen. 42, 6 ובלשו und Deut. 28, 29 משש.

דוד und דודה, Jer. חביבא und חביבתא (Ar. حبيب), ebenso J. II, auch J. I Ex. 6, 20. Lev. 10, 4. Num. 36, 11; doch Lev. 18, 14; 20, 20; 25, 49 אחבך und איתת אחבך wie O.

השליך, Jer. טלק (Aruch טלק 2), so auch consequent J. II, J. I ebenso, bis auf Gen. 37, 20, wo er ונרמינה gleich O. hat; man vgl. auch Deut. 29, 16 דרמיין באושקקי.

[1]) Diese Stelle ist um so beachtenswerther, als J. I hier offenbar Jer. benutzt hat, wie aus J. II ersichtlich.

אסטלית od. אצטלית bei Jer. für שמלה (cfr. Ar. אסטלית) J. II hat so nur Deuter. 22, 3; hier aber, wie auch sonst in den meisten Fällen folgt J. I Onkelos (לכסותיה), daneben aber auch Jer. Gen. 9, 23; 45, 22; Deut. 10, 18.

קטן, Jer. קליל (cfr. Ar. קף 5) J. II fehlt; J. I hat 8 mal קליל[1]) und 15 mal זעיר, wie O. und zwar auch hier wiederum Beides dicht nebeneinander (man vgl. z. B. G. 42, 13 mit ib. V. 15, 20, 32, 34; Gen. 44, 20 mit ib. 23 ff.)

עשק, Jer. עצה (Ar. עצה 2), so auch J. II; J. I hat ebenso Lev. 5, 23, doch ib. V. 19, desgl. Lev. 19, 13 und Deut. 24, 14 מלם.

עתה übersetzt, Jer. כדון (Ar. כדון 3), O. כען; J. I hat in Genesis 33 mal כדון, aber auch כען G. 4, 11; 20, 7; 21 23; 27, 8 und einmal auch הדא ומנא, ebenfalls wie O., ib. 29, 24.

יָרֵחַ, Mond, Jer. ויהרא (Ar. זהר 3), so auch J. I Deut. 4, 19; dagegen Gen. 37, 9 und Deut. 17, 3 סיהרא, wie O.

Hierher gehört auch sicherlich, dass J. I

ספר genau eben so oft durch תני wiedergiebt, das zweifellos dem Jer. angehört (cfr. oben הגיד), wie in Uebereinstimmung mit O. durch אשתעי.

Gerade je weniger es sich hier um einen constanten Sprachgebrauch handelt, desto sicherer erscheint — abgesehen von andern Gründen — die Annahme Seligsohn's ausgeschlossen, als habe Jonathan nur die Ausdrucksweise des Fragmenten-Targum sich angeeignet und sie von einzelnen Stellen auf alle Fälle übertragen, um so gewisser darf aus der jeweiligen Uebereinstimmung Jonathan's mit dem Jeruschalmi auf eine Abhängigkeit des Ersteren vom Letzteren in jedem einzelnen Falle geschlossen werden. Und so weisen denn auch diese Erscheinungen bei Jonathan, welche eine Benutzung des Jeruschalmi weit über den engen Rahmen des Fragmenten-Targum hinaus deutlich hervortreten lassen, wiederum auf die Existenz eines vollständigen Targum Jeruschalmi hin, das sowohl dem Jonathan wie dem Fragmenten-Targum als Quelle gedient habe. Andererseits wieder tritt auch hier noch klarer als bei den Citaten der Alten die Thatsache hervor, dass das Fragmenten-Targum die gemeinsame Vorlage ungleich treuer wiederspiegle als Jonathan. Wir sagen treuer; denn dass auch die Fragmente keineswegs überall bis auf's Wort getreue Auszüge aus Jeruschalmi darstellen, dass auch sie mancherlei Abweichungen von ihrer Quelle darbieten und hie und da

[1]) Gen. 9, 24; 42, 15. 20. 32. 34; 44, 20; Ex. 18, 22. 26.

auch von Inconsequenzen nicht ganz frei sind, hat sich theilweise schon bisher gezeigt, werden wir aber noch näher darzuthun späterhin Gelegenheit finden. Indessen ist doch immerhin die Uebereinstimmung bei diesem Targum eine so weitgehende, und der Gebrauch bestimmter Ausdrücke, bis auf seltene Ausnahmen, ein so consequenter, dass wir im Allgemeinen wohl berechtigt sind, die bei ihm üblichen Bezeichnungen und Wendungen auch dann ohne Weiteres auf Jeruschalmi zurückzuführen, wenn dieser Ursprung auch nicht durch Citate der Alten sich belegen lässt. Man wird daher auch diejenigen Inconsequenzen bei Jonathan, welche sich auf solche, dem Fragmenten-Targum eigenthümliche Ausdrücke beziehen, in gleicher Weise, wie die vorher aufgeführten, zu beurtheilen, d. h. als deutliche Anzeichen für die Benutzung des Jeruschalmi durch Jonathan anzusehen haben.

Welch wichtiges und werthvolles kritisches Hilfsmittel in dieser Beziehung derartige Inconseqnenzen bei Jonathan uns darbieten, mag hier nur an einem Beispiele gezeigt werden.

Zum Dekalog fehlt sowohl in Exodus als auch in Deuteron das Fragmenten-Targum vollständig. Gleichwohl muss das Jeruschalmi auch den Dekalog enthalten haben; denn Aruch Art. גר 4 wird daraus er Anfang des 7. Gebotes עמי בני ישראל לא תהוון ניורין angeführt. Genau so lautet dieser Anfang auch bei Jonathan.

Dass aber die Jonathan'sche Version zum Dekalog auch im Uebrigen sich eng an das Jeruschalmi anschliesst, erkennen wir aus einer Reihe von Ausdrücken, die allerdings beim Fragmenten Targum zum stehenden Sprachgebrauch gehören, bei Jonathan dagegen sonst theils nicht gewöhnlich theils überhaupt nicht üblich sind.

So weisen auf eine Entlehnung aus dem Jeruschalmi hin:

1) Der Zusatz פריקן im 1. Gebot, so stets in J. II bei יצא und התציא wenn vom Auszug aus Aegypten die Rede ist; O. dagegen kennt diesen Zusatz nicht, und ihm folgt in den meisten Fällen J. I.
2) אדכר im 2. Gebot für פקד „ahnden", so bei J. I nur im Dekalog, sonst aber braucht er in diesem Sinne durchweg אסגר wie O. (cfr. Ex. 32, 34; 34, 14. Lev. 18, 25. Num. 14, 18), dagegen J. II stets אדכר (cfr. Ex. 34, 14. Num. 14, 18).
3) לא ישתבע und דמשתבע im 3. Gebot, so übersetzt „schwören" sonst nur J. II (cfr. G. 44, 18 משתבע und Ex. 13, 19

משבע אשבע) J.; I folgt sonst überall O., der es theils durch ימי, theils durch קיים u. s. w. wiedergiebt. Um so auffälliger ist hier die Abweichung von O., der לא תימי hat.

4) לחוד in der Bedeutung „auch" findet sich regelmässig bei J. II, bis auf wenige Ausnahmen, selten dagegen bei J. I, der zumeist wie O. dafür אוף braucht. Dagegen braucht J. I in den 5 letzten Geboten auffälliger Weise consequent לחוד.

5) דבירא, für Gotteswort, im Eingang der beiden ersten Gebote in Exod., sonst bei J. I äusserst selten, wo zudem die Abhängigkeit von Jeruschalmi durch Vergleichung mit J. II klar ersichtlich ist (cfr. Ex. 19, 25; 20, 1), im Uebrigen braucht er auch hierfür regelmässig wie O. פתגם[1]). Dagegen scheidet J. II genau דבירא und פתגם, je nachdem vom „Worte" Gottes oder der Menschen die Rede ist, so z. B. Ex. 19, 6 und 7 דברייא, ib. V. 8 und 9 פתגמי, und ib. V. 25, sowie 20, 1 wieder דבריא.

Es ist sonach kein Zweifel, dass der Jonathan'schen Version zum Dekalog das Jeruschalmi zu Grunde liege. Das ist aber keineswegs dahin zu verstehen, als ob Jonathan an dieser Stelle das Jeruschalmi wortgetreu wiedergegeben hätte. Vielmehr ist es ebenso bezeichnend für den compilatorischen Charakter dieses Targum, wie für dessen freies Verfahren in der Benutzung seiner Vorlagen, dass es einerseits auch hier wiederum theilweise dem Onkelos folgt, andererseits aber auch mancherlei fortlässt, was Jeruschalmi enthalten hat.

Dies zeigt sich bis zur vollen Evidenz, wenn man einerseits die beiden Recensionen im Exod. und Deuter. untereinander, andererseits aber auch mit Onkelos und demjenigen Targum zum Dekalog vergleicht, welches das Machsor Vitry und alte Machsor-Handschriften aufweisen.

So gehört zweifellos dem Onkelos an:

1) Der Satz לא יהוי לך אלהא אוחרן בר מני im Exod., wie schon die Singular-Form beweist, während Deut. den Plur. hat.

2) Der Schlusssatz im 2. Gebot כד משלמין בניא למחטי בתר אבהתהון in Deuteronomium, der wieder in Exodus

[1]) Man vgl. ganz besonders Ex. 19, 6 u. 7 (wo J. II דיבריא und דבריא hat) und Deut. 4, 10 (unmittelbar neben דבירא ed. דיבוריא ib. V. 12 u. 13) ib. V. 36; 5, 5, unmittelbar vor dem Dekalog und viele anderen Stelle.

fehlt, ferner צלם וכל דמוי ebenfalls in Deuter., statt צלם וצורה וכל דמוי in Ex. Die Uebersetzung des Jer. lautete wie in Exod. (vgl. weiter unter „Anführungen im Fragm.-Targum").

3) Sowohl in Ex. wie Deut. das ganze 4. Gebot bis auf die Eingangsworte עמי בני ישראל, die Pluralform und den Zusatz נייח nach שבא. Das Jeruschalmi hatte hier noch einen grösseren Zusatz (siehe weiter unten).

Andererseits ist von dem, was Jeruschalmi enthalten, fortgefallen:

1) In Deuter. der lange Eingang zu den beiden ersten Geboten, דבירא קדמאה (תניינא) כד הוה נפיק וכו', den Exodus hat.
2) An beiden Stellen derselbe Eingang zu sämmtlichen übrigen Geboten, die das Machsor Vitry und alte Machsor-Hss. noch aufweisen.
3) Drei grössere Stücke im 2. Gebot, welche die Trierer Machsor-Hss. M^2 uns erhalten hat[1]).
4) Ein ebensolches im 3. Gebot, das auch das M. V. aufweist,
5) Ein solches im 4. Gebot, ebendaselbst, man vgl. ausserdem oben, wonach Deuter. im 2. Gebot der Zusatz וצורה nach צלם fehlt.

Es bestätigt sich hierdurch gleichzeitig, was wir an anderer Stelle[2]) bereits ausgesprochen, dass nämlich das in alten Machsor-Hss. enthaltene Targum zum Dekalog nicht, wie man gemeinhin angenommen, dem Jonathan entnommen ist, dass vielmehr beide aus derselben Quelle, dem Targum Jeruschalmi, geschöpft haben.

3. Anführungen aus Targum Jeruschalmi im Fragmenten-Targum.

Kaum begreiflich erscheint es, wie es möglich war, dass die zahlreichen Anführungen im Fragmenten-Targum bisher so gänzlich unberücksichtigt bleiben konnten, obgleich sie nach mehr als einer Richtung hin höchst beachtenswerth, und mancherlei werthvolle Winke uns zu geben geeignet sind, nicht nur in Bezug auf dieses Targum selbst, sondern auch in Betreff seiner Quelle, des Targum Jeruschalmi. Wie nämlich im II. Targum zu Esther, so werden auch im Fragmenten-

---

[1]) Vgl. Bassfreund: Hebr. Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier, M. S. Jahrg. 39 S. 391 Anm. 1.

[2]) Vgl. ebendaselbst S. 350, Anm. 3.

Targum vielfach Bibelstellen angeführt, bisweilen in ihrem hebr. Wortlaut, noch häufiger aber in aramäischer Uebersetzung, theils indirect, theils aber auch direct, eingeleitet durch דכן כתבא מפרש oder למקימא מה דאמר כתבא. Uns interessiren natürlich nur die Uebersetzungen, von welchen wiederum zunächst nur diejenigen hier in Betracht gezogen werden sollen, welche sich auf den Pentateuch beziehen. Wir erfahren nämlich auf diese Weise, wie im Targum Jeruschalmi die Uebersetzung an denjenigen Stellen eigentlich gelautet, welche im Fragmenten-Targum theils überhaupt nicht, theils nur lückenhaft oder auch abweichend übersetzt sind. Freilich dürfte es bei den indirecten Anführungen hie und da zweifelhaft erscheinen, ob sie dem ursprünglichen Wortlaute auch überall genau entsprechen. Indessen sind sie immerhin ein vollgiltiger Beweis, dass das Jeruschalmi jedenfalls mehr enthalten haben muss, als das Fragmenten-Targum darbietet, dass die lückenhafte Uebersetzung in diesem nur als Excerpte aus jenem, und zwar keineswegs immer wörtliche, anzusehen sind.

Wir lassen nunmehr die Citate nach der Ordnung der Bibelstellen, auf die sie sich beziehen, folgen, indem wir denselben die Uebersetzung des Fragmenten-Targum selbst, soweit sie vorhanden, gegenüberstellen.

G. 1, 2, angeführt Ex. 12, 42, [כד איתגלי מימרא דד' על עלמא למיברא יתה] הות עלמא תהי ובהי וחשוכא פרים על אפי תהומא Fr.-T. zur Stelle: וארעא הות תהיא ובהיא וצדו מן בני אנשא [ ] וריקניא מכל בעיר ורוחא דרחמין . . . Danach scheint Jeruschalmi תהו ובהו nicht wie Fr.-T., doppelt übersetzt zu haben, andererseits zeigt sich, dass die Worte וחשך על פני תהום, die im Fr.-T. fehlen, im Jeruschalmi selbst enthalten waren.

G. 1, 28, angeführt G. 35, 9, [דכן כתבא מפרש וברך יתהון מימריה דד' ואמר להון מימריה דד' תקופו וסגון ומלון ית ארעא וכבושו יתיה, Fragment.-Targum fehlt; diese Uebersetzung weicht ebenso sehr von Onkelos wie von Jonathan ab.

G. 17, 17, angeführt Ex. 12, 42, [למקימא מה דאמר כתבא אברהם בר מאה שנין איפשר ליה למולדא ושרה ברת תשעין שנין איפשר לה דתוליד, Fr.-Targ. zur Stelle hat nur den ersten Halbvers ואתרכין אברם על אפוי ותמה, die Ergänzung bietet also das Citat, das ebenso von Onkelos, wie von dem ihm folgenden Jonathan abweicht.

G. 18, 1, angeführt G. 35, 9, [דכן כתבא מפרש ואמר ואיתגלי עלוי מימריה דד' במישריה חוזא, genau so auch Fr.-Targ. zur Stelle. Bemerkt sei jedoch noch, dass es im Citat

vorher heisst במיחום יומא, wie O., während Fr.-Targ. לתוקפא דיומא hat.

G. 18, 7, angeführt Lev. 22, 27, ורדמו לבקרותיה ונסיב בר תורין רכיך ומב ויהב יתיה לרביא ואחי רביא למיעבד יתיה[1]), Fr.-Targ. fehlt; der Anfang ist Aruch Art. בקר 3 citirt.

G. 37, 32, angeführt 38, 26, [ואמר ליה] חכים כען הפרנוד דברך היא דא אי לא. Fr.-Targ. zur Stelle fehlt. Die Uebers. weicht von Jon. und Onk. ab.

G. 41, 43, angef. G. 49, 22, [בזימנא] דארכיבו יתך בארתיכא תניא דדהה לפרעה והוו מכריזין קדמך דין הוא אבוי דמלכא ייחי ויתקיים אבא דמלכא דרב בחוכמתא וועיר בשניא, Fr.-Targ. zur Stelle hat nur והוו מקלסין קדמוי ואמרין יחי אבוי דמלכא דרב בחוכמא ורכיך בשניא, der Eingang fehlt. Dass wir in dem Citat die eigentliche Uebersetzung des Jeruschalmi vor uns haben, ist namentlich aus dem Schluss וועיר בשניא statt ורכיך, das sowohl Fr.-Targ. wie Jonathan hat, ersichtlich. Freilich wäre man für den ersten Blick leicht geneigt, gerade רכיך für das Ursprüngliche zu halten, einmal wegen der Uebereinstimmung von Jonathan und Frag.-Targ., dann aber scheint רכיך auch mehr der Deutung אב und רך zu entsprechen (vgl. Siphre Debarim, Piska 1 und G. r. zur Stelle). Allein auch im Aruch, der diese Stelle aus Jerusch. Art. רב 1 Ende citirt, — ed. Lemberg hat hier wieder fälschlich eine Klammer, vgl. dag. ed. Basel — heisst es וזעיר בשניא.

G. 43, 8, angeführt 44, 18, [דערבית לטליא מן ידוי דאבא ואמרית ליה] אין לא אייתית יתיה לותך ואקימית יתיה קדמך נהוי חטי לך ומרחק מן שאילת שלמך כל יומיא, Frag.-Targ. zur Stelle hat nur die letzten Worte des Satzes נהוי מרחק מן משאל בשלמא ראבא כל יומיא.

Exod. 4, 22, angeführt ib. 12, 42, [למיקימא מה דאמר כתבא] ברי בוכרי הנון ישראל; Fr.-Targ. zur Stelle fehlt.

Ex. 14, 8, angeführt Gen. 40, 18, ובני ישראל יפקון פריקין ברישׁ גלי; Fr.-Targ. zur Stelle hat nur ובני ישראל נפקו פריקין. Die Uebersetzung ברישׁ גלי für ביד רמה, die auch Onkelos hat, wird bereits Mechilta Beschallach (Sectio 1 Ende) citirt. Dass in der That im Jerusch. die Uebersetzung so gelautet hat, ist aus Jonathan zu Num. 33, 3a, der hier ebenfalls ברישׁ גלי hat, ersichtlich. In Ex. 14, 8 übersetzt Jon. dagegen בידא מרממא, nach der anderen Auffassung in Mechilta (a. a. O.)

---

[1]) Ob dieses Citat dem ursprünglichen Wortlaut entspricht, dürfte fraglich erscheinen; jedenfalls zeigt sich diese Uebersetzung sehr von Onk. abhängig, worüber noch weiter unten.

Ex. 20, 13 u. 15, angeführt Deut. 33, 2, [וכיון דאשכחו כתיב בנוה; Fr.-T. לא תהון קטולין [. . . בתיב בנוה] לא תהון גנבין fehlt zum Dekalog. Die hier angeführte Uebersetzung findet sich genau so bei Jonathan, dessen Uebersetzung an dieser Stelle wir bereits oben als dem Jeruschalmi gehörig nachgewiesen.

Ex. 24, 7, angeführt Deut. 33, 2, [ואמרו [בני ישראל כל די מליל מימרא דד' נעביד ונקבל, Fr.-Targ. fehlt; die Uebersetzung entspricht, bis auf מימרא, genau dem Onkelos.

Num. 21, 6, angeführt a. Deut. 1, 1, [ובנין מנתא דאמריתון נפשן מציקא בלחמא הדין דמיכליה קליל; b. in der Paraphr. Num. 21, 7, נפשן מציקא בלחמא דמיכליה קליל, das Fr.-Targ. zur Stelle selbst fehlt. Jonathan zur Stelle hat: ונפשנא קנטת במנא הדין דמזוניה קליל. Vermuthlich hat die Uebersetzung des Jerusch. selbst gelautet: ונפשן מציקא בלחמא הדין דמזוניה קליל (cfr. die Paraphr. zu Num. 21, 7, J. II und J. I עפרא יהא מזונך, und J. II zu Lev. 25, 37, ובריבין לא תתן מזונך).

Deut. 32, 13, angeführt Exod. 15, 2, דדוה מיניק לן דבש מן ואיניק ביפא ומשח יתן מן שמיר מינרא, Fr.-Targ. zur Stelle lautet: יתהון דבש מן כיפא ומשח יתהון מן כוף שמיר מינרא, bis auf כוף, das zweifellos falsch ist, übereinstimmend mit dem Citate im Exod.; anders Jonathan.

Hierher dürfte wohl auch noch gehören die in der Paraphrase zu Deuter. 27, 15 bei Jonathan und Fragm.-Targum enthaltene Stelle: בריך יהוי גברא דלא יעבד צלם וצורה וכל דמו sowie die ihr entsprechende ליט יהוי גברא . . ., wo ohne Zweifel die Worte צלם וצורה וכל דמו eine Reminiscenz an den Dekalog bilden und als Uebersetzung von פסל [לא תעשהלך] וכל תמונה anzusehen sind (cfr. oben unter: Inconsequenzen u. s. w.)[1]. Ebenso dürften die Worte in der Paraphr. zu Num. 21, 7: עפרא יהא מזונך [ואמרית ליה] (cfr. Jonathan das.) als die Uebersetzung des Jerusch. zu ועפר תאכל Gen. 3, 14, anzusehen sein, während das Fr.-Targ. zu dieser Stelle ganz fehlt. Desgl. dürften die Worte am Ende der Paraphrase zu G. 49, 1 ובריך לבנוי נבר כעובדוי טביא בריך יתהון die Uebersetzung von ib. 42—28 Ende enthalten, welcher Vers im Fr.-Targ. ganz fehlt.

[1]) Auch J. I citirt Ex. 32, 19 dieselbe Stelle aus dem 2. Gebot: [חבל על עמא דשמטו בסיני מן פום קודשא לא תעבדון לכון צלם וצורה וכל דמו, also genau so wie im Dekalog des Exod. Auch hieraus ist ersichtlich, dass die Uebersetz. des Jeruschalmi צלם וצורה gelautet hat.

Jehuda Hadassi's Hermeneutik und Grammatik.

Von

W. Bacher.

III.

Hadassi's sechzig Regeln zur Grammatik.

Eine litterarische Annexion.

Die „sechzig Regeln" Hadassi's, welche er in den „sechzig Königinnen" des Hohenliedes angedeutet findet, denen er also einen höheren Rang zuweist, als den weiteren „achtzig Regeln" der Bibelexegese, die den „achtzig Nebenfrauen" entsprechen, bestehen in grammatischen Kategorien und einzelnen zu denselben gehörigen Regeln und Beispielen. Kenntniss und Anwendung dieser „60 Regeln" ist in erster Reihe zum Verständniss der heiligen Schrift erforderlich. Die Pflicht der grammatischen Erkenntniss des Bibeltextes wird von Hadassi als besonderer Artikel unter die zehn von ihm aufgestellten Glaubensartikel[1]) aufgenommen, wobei die einzelnen aufgezählten Kategorien der Wortbildungslehre sich sonderbar von dem sonst rein philosophischen oder dogmatischen Inhalte der übrigen Artikel abheben[2]). Es darf daher auch nicht Wunder nehmen, dass

[1]) N. 33, B. כ bis ם und N. 34, ש, ר. Diese Glaubensartikel (als אשור, Weg bezeichnet) sind: 1. Gottes Einheit. 2. Gottes Ewigkeit. 3. Die Welt von Gott geschaffen. 4. Die Propheten, insbesondere Moses, von Gott gesendet. 5. Die Thora von Gott durch Moses gegeben. 6. Erkenntniss der heiligen Sprache. 7. Der von Gott gewählte Tempel. 8. Die Wiederbelebung der Todten. 9. Gottes Gericht. 10. Lohn und Strafe. Es besteht ein sehr beachtenswerther Parallelismus zwischen diesen karäischen Glaubensartikeln und den einige Jahrzehnte nachher durch Maimûni festgestellten. Von Maimûni's 13 Glaubensartikeln sind nur der 3., 5., 9., 10. und 12. bei Hadassi nicht vertreten. Der 7. Artikel Hadassi's, der als Belegvers Ps. 132, 14 citirt, scheint gegen die Samaritaner gekehrt zu sein. — Vgl. die Umarbeitung dieser zehn Artikel durch Elija Baschjazi, mit denen Hadassi's verglichen, bei Jost, Gesch. des Judenthums II, 331—337; Frankl in der Allg. Encyklopädie, Art. Karaiten. S. 18, Anm. 52.

[2]) ענין אשור ששי זו הוא להשכיל לשונה מה היא ובניינה ופתרונה ומסלולה איך הוא וקריאתה והגיונה ונגונה ונקודה כשהיא ומליצת נקודה לעבר ולעתיד ומצדרי ושם וצווי ופעל קל ופעל כבד על מה היא ופעל עומד ומוכרת וסמוך ועשוי ומופעל ונפעל ודומיהן מה היא ואיך היא.

Hadassi die erste Serie seiner Regeln zur Schrifterklärung aus grammatischen Einzelstellen zusammensetzt, ja in derselben einen vollständigen Abriss der hebräischen Grammatik bietet. Eine nähere Betrachtung dieses Abrisses führt aber zu einer merkwürdigen Entdeckung. Hadassi hat ihn nicht etwa, wie man aus den einleitenden Worten schliessen könnte[1]), aus den verschiedenen, ihm zu Gebote stehenden Quellen und aus Eigenem compilirt, sondern ein einziges Lehrbuch der hebräischen Grammatik einfach übernommen und dieses in seiner Gesammtheit zu dem speciellen Zwecke, sechzig grammatische Regeln zu bieten, verwendet. Dieses Lehrbuch ist kein anderes als Abraham Ibn Esra's Môsnajim, das, wie im vorigen Abschnitte gezeigt war, von Hadassi auch für seine Darstellung der Lautlehre benützt wurde. Der Excurs über die Lautlehre unterbricht, wie bereits bemerkt war, die Vorführung der sechzig Regeln, anknüpfend an die ersten fünf derselben: die fünf Vocale[2]). Von der sechsten Regel angefangen schliesst sich Hadassi vollständig seiner Vorlage an, oder vielmehr er reproducirt, mit geringen Abweichungen und in unveränderter Reihenfolge die Paragraphen Ibn Esra's. Die 6. und 7. Regel benennt er zwar nicht mit den bei Ibn Esra gefundenen Ausdrücken: עבדים und משרתים, aber ihr Inhalt ist identisch mit dem Inhalte der betreffenden Stücke bei I. E.: sie handeln von den Partikelbuchstaben בו"כלם und von den 11 Functionsbuchstaben. Nur die Merkwörter für diese beiden Buchstabengruppen übernimmt Hadassi nicht von I. E., sondern bildet neue, wenn er sie nicht etwa anderswoher entlehnt hat[3]). Der auffallende Umstand, dass Hadassi gerade für diese beiden Regeln die Terminologie I. E.'s. vermeidet, erklärt sich daraus, dass er die beiden Termini schon ander-

---

[1]) N. 163, B. ד: דקדקתי בביאורי התורה ובספרי המצות ובספרי בעלי הלשון ובספרי חכמי הדעת אף בספרי הדקדוקין ואגרונות ומצאתי עד שמונים מדות לאזן שומעת ומדות . . . [W. מובות]. Die Fortsetzung s. oben S. 16, Anm. 2.

[2]) Im Môsnajim nennt Ibn Esra an der Spitze der von ihm aufgezählten und dann einzeln besprochenen grammatischen Kategorien ebenfalls die מלכים, und auch er widmet diesen eine excursartige Behandlung, während er die meisten übrigen nur kurz erläutert und exemplificirt. Die zweite Kategorie bei Ibn Esra heisst השואין (in der einleitenden Liste: הנחים והגעים). Hadassi hat seinen entsprechenden Paragraphen dem Excurse über die Lautlehre eingeschoben (s. oben S. 31).

[3]) Die erste Gruppe bekömmt das Mnemonikon במלכו (N. 166, B. ש), mit der witzigen Erläuterung: שהם רוכבים בתיבות כמלכים ונראים כמשרתים. Für die Functionsbuchstaben giebt Hadassi zwei Mnemonica: לאיתן מושבכה (nach Num. 24, 21) und יה שמו תכן בלא (das soll vielleicht heissen: Er, dessen Name Jah, hat aus Nichts — die Welt — erschaffen).

weitig verwendet hat. Er bezeichnet nämlich, in anderem Zusammenhange, die beiden Schewa's als משרתים, Dagesch und Raphe als עברים, beide Ausdrücke in Bezug auf מלכים, die Benennung der Vocalzeichen [1]).

Von der achten Regel an ist die Uebereinstimmung zwischen Hadassi und seiner Vorlage eine vollständige. Bei der Seltenheit des Eschkol Hakkofer will ich hier, um Jedermann den Einblick in diese litteraturgeschichtliche Merkwürdigkeit unmittelbar vor Augen zu stellen, die Regeln 8—60 mit ihren aus Ibn Esra übernommenen Ueberschriften vorführen. Diese Ueberschriften, Wörter im Plural mit männlicher Endung, für das Môsnajim charakteristisch [2]), wurden in ihrer Prägnanz von Hadassi für besonders geeignet gehalten, als Regeln zu figuriren [3]). Einzelne Besonderheiten bei Hadassi seien in den Noten berührt [4]).

8) השרשים, die 11 Wurzelbuchstaben [5]).
9) הנמשכים, die Dehnungsbuchstaben א, ו und י [6]).
10) הנעלמים, die schwachen, occultirenden Buchstaben יהו"א.
11) המתחלפים, die Buchstaben, die mit einander vertauscht werden.
12) המתהפכים, die Buchstaben ו und י und deren Wechsel in den Verben פ"י.
13) האחדים, die für sich zu lesende Partikel ה in הלי"ו, Deut. 32, 7 [7]).

---

[1]) N. 163, B. כ: והמלכים יולידו חמשת קולות . . . והמשרתים שוא נח . . . והעברים דגש ורפה . . . ושוא נע. Auch bei David Kimchi ist das Schewa: משרתת התנועות, und bei Elija Levita: משרת למלכים. S. mein: Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 61.

[2]) S. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 4.

[3]) Hadassi fügt dem Stichworte Ibn Esra's häufig die Substantiva אותיות oder תיבות hinzu, von denen ich hier bei der Wiedergabe absehe.

[4]) Eine genaue Stellenangabe im E. H. ist hier unnöthig. Die 8. Regel findet sich in N. 166, B. ק, die 60. in N. 167, B. ש.

[5]) Als Mnemonika giebt Hadassi eine Modification des Saadja'schen: ספר צדק נוע חמז. Was Ibn Esra an der Spitze seines betreffenden Paragraphen (13a, 206a) angiebt: ידוו נכפלים כמו סתרתר, wird von Hadassi so erweitert, dass er für alle 11 Wurzelbuchstaben in der Reihenfolge des Mnemonikons Beispiele giebt, und zwar סתרתר פרפר רר צלצל דד קלקל גג זז טרטר חח טיט מאמא.

[6]) Die von I. E. im Namen des „Grössten unter den Grammatikern" (Moses Ibn Gikatilla) erwähnte Ansicht über die Verbe לי"י (s. Abr. I. E. als Gramm., S. 91 f.) wird von Hadassi ohne Autorangabe aufgenommen.

[7]) Der Plural אחרים für ein einziges Beispiel ist bei Ibn Esra nur Anpassung an die übrigen Kategorien. Hadassi aber wurde durch diesen Plural veranlasst, noch zwei Beispiele für die Fragepartikel ה zu bringen, nämlich המני, Jerem. 32, 27, und המנו, I. Kön. 20, 33. Dann bringt

14) [היחידים], vom Singular [1]).
15) הרבים, Plural.
16) הזרים, anomale Wortformen [2]).
17) הנכתבים, die Fälle, in denen א am Ende des Wortes geschrieben, aber nicht gelesen wird [3]).
18) הקרואים, die Fälle, in denen ein nicht geschriebenes א gelesen wird (vor dem Pattach furtivum), und das ebenfalls nur gelesene, nicht geschriebene י in ירושלם.
19) השרוקים, die Zischlaute in der Bildung des Hithpael.
20) החיצונים, die Lippenlaute, vor denen וְ zu וּ wird.
21) החסרים, die Wurzeln פ״נ und פ״ל.
22) היתירים, die Buchstaben אמ״תין in der Bildung der Nominalformen [4]).
23) הנודעים, der bestimmende Artikel.
24) התמהים, die Fragepartikel.
25) [הנרחבים] [5]); 26) הנפתחים; 27) החלשים. Die Kehlbuchstaben in ihrem Einflusse auf die Vocalisation.
28) הסמוכים, Verbindungsformen [6]).
29) המוכרתים Trennungsformen [7]).

---

er noch Beispiele für den Sing. der 1. Pers. Imperf., wie אעשה; das gehört aber schon zur folgenden Kategorie Ibn Esra's: היחידים, welche Hadassi nicht als besondere Regel giebt, sondern der האחדים überschriebenen als Unterabtheilung anfügt.

1) Unter dieser Regel werden verschiedene Spracherscheinungen, die Ibn Esra im zweiten Theile seines היחידים überschriebenen Paragraphen (17b, 209a) anführt, erwähnt, während der erste Theil dieses Paragraphen nebst der Ueberschrift der 13. Regel angefügt ist (s. vorige Anm.)

2) Zu der von I. E. gebrachten Ableitung des Verbums ותהינו (Deut. 1, 41) von הִנֵּה setzt Hadassi eine andere Erklärung hinzu: ועוד אני אומר ותהינו מן והין צדק מענהו ותתמדדו ותספרו במספר לעלות להלחם עם צורדים. Auf eine ähnliche Erklärung spielt Ibn Esra im Commentar z. St. an: ויש אומרים שהוא מגורת הין והטעם מדה והוא רחוק.

3) I. E. führt als Beispiele an וַיַּרְא und חֵטְא. Hadassi fügt missverständlicherweise auch Wörter, wie ויחטָא-ויצָא hinzu, in denen dem א ein Vocal vorausgeht. Diese Wörter meinte I. E. nicht.

4) Unrichtigerweise fügt Hadassi am Schlusse auch Verbalformen, Imperfectum und Participium, in denen אמתין Präfixa sind, hinzu.

5) Bei Hadassi fehlt dieser Terminus.

6) Aus den langen Ausführungen Ibn Esra's (25b—29b; 214a—216a) übernimmt Hadassi nur zwei Beispiele: זהב התנופה (Exod. 35, 24) als Beispiel des St. constr. und שמוע שמעתי (wofür aber I. E. שמור תשמרון hat) als Beispiel des Infin. abs., ohne aber zu letzterem den entsprechenden Inf. constructus zu setzen. Ausserdem nennt Hadassi aus dem Anfange der I. E.'schen Darstellung die Beispiele: חסדך, עמך, אותך, בך, לך, חכמתך.

7) Hadassi combinirt hier — wie auch sonst — zwei Stellen seiner

30) הנפרדים; 31) הנצמדים. Wörter ohne Personalsuffixe und mit denselben [1]).
32) החזקים; 33) הרפים. Die Buchstaben בגד כפת mit und ohne Dagesch.
34) הדגושים, Arten des Dagesch forte.
35) המובלעים, assimilirte Buchstaben [2]).
36) הזכרים, masculine Pluralform.
37) [הנשים], Femininformen [3]).
38) הגבוהים, Pausalformen beim Accente זקף קטן [4]).
39) הנשברים, die Praepositionen בכלמ und die Conjunction ו vor י mit Chirek gesprochen.
40) העולים; 41) היורדים. Auf der vorletzten und auf der letzten Sylbe betonte Wörter.
42) השלמים, vollständige Verba.
43) המפיקים, consonantisches ה im Auslaute [5]).
44) הנמצאים, die Vocalisation der vor Gutturalbuchstaben befindlichen Buchstaben.
45) הנקראים, Lesung von Schewa mobile vor Gutturalbuchstaben [6]).
46) הענינים, die Partikeln.
47) הפעלים, die Verben [7]).

Quelle: die Uebersicht (3a, 198b) und den speciellen Paragraphen (30a, 216a).

1) Aus der Bemerkung I. E.'s, dass Nomina propria, wie ראובן, גלעד, nicht mit dem Personalsuffix verbunden werden können, man also nicht etwa sagen könne: יִצְחָקֵנוּ, unser Isaak, הֲמָנוֹ sein Haman, wird bei Hadassi folgende, in diesem Zusammenhange unverständliche Bemerkung: והשמות כמו ראובן הראובני ודומי' גלעד גלעדי ודומי'. Aus dem Beispiele ידי (= יָדֵי) bei Ibn Esra, wird bei ihm das nicht hiehergehörige יְדֵי אדם.

2) Bei Ibn Esra: המבולעים.

3) Bei Hadassi fehlt die Ueberschrift.

4) In der Uebersicht (3a, 198b) erklärt I. E. diesen Terminus so: כל מה שיבוא עם זקף קטן; in dem speciellen Paragraphen darüber (35b, 219b): על היותו בא להפסק ענין יהיה במקומות רבים כמנהג האתנח וסוף פסוק. Hadassi wirft die drei Accente durcheinander (על היותם באות באתנחתא וזקף קטון וסוף פסוקא גבוהות) und zeigt, dass er nicht wusste, was Ibn Esra meint. Dieser bezeichnet bloss den Accent ׃ als גבוה.

5) Hadassi hat irrthümlich המקיפים.

6) Ibn Esra citirt die Regel Ḥajjûḡs mit der Bemerkung: ואמר כי כן יקראו אנשי טבריה. Hadassi lässt die Anführung Ḥajjûḡs weg, und die Bemerkung paraphrasirt er so: כן הדרך והנתיב קריאת אנשי ארץ ישראל.

7) Hadassi entnimmt I. E. hier nur die Ueberschrift, und er giebt ausserdem nur folgende Liste der Tempora und der Musterformen בעומד ועבר ועתיד ופעל ופעול ופועל ונפעל ויפעל ואפעל ותפעל ונפעל ופעלות והפתעל והתפעל.

48) השניים; 49) השלישים; 50) הרביעיים. Zwei-, drei- und vierbuchstabige Wurzeln [1]).
51) הכללים, Sammelnamen.
52) הפרטים, Eigennamen.
53) העומדים; 54) היוצאים, intransitive und transitive Verba.
55) העוברים; 56) העתידים; 57) הבינונים. Die drei Tempora [2]).
58) הבניינים, die Conjugationen [3]).
59) הקלים והכבדים, leichte und schwere Stammformen.
60) הנכפלים, reduplicirte Wurzeln.

Hadassi hat also auch keine einzige der den Inhalt des Môsnajim bildenden grammatischen Kategorien beiseite gelassen, hat auch in ihrer Reihenfolge keine Aenderung vorgenommen, ist endlich in seinen Erläuterungen selten von dem bei Ibn Esra Vorgefundenen abgewichen. Kurz, er hat das ganze grammatische Lehrbuch Ibn Esra's sich angeeignet und es nur mit den Etiketten der „sechzig Regeln" versehen, um daraus die erste Abtheilung seiner biblischen Hermeneutik zu machen. Diesen Sachverhalt deutet er mit keinem Worte an. Er nennt zwar unter den Autoritäten, auf welche er sich im Schlussworte zu den sechzig Regeln beruft, auch Ibn Esra, aber auf eine solche Weise [4]), dass aus dieser Erwähnung das aufgezeigte Abhängigkeits- oder vielmehr Identitätsverhältniss zwischen seinen sechzig Regeln und dem Buche der Wage von Ibn Esra auch nicht im Geringsten geahnt werden kann.

Was aber an der hier aufgedeckten Annexion eines rabbanitischen Litteraturwerkes durch einen karäischen Autor das Merkwürdigste ist, das ist nicht die Thatsache des Plagiums selbst; denn die karäische Litteratur weist auch andere solche Thatsachen auf. Ich erinnere bloss an den Namen Moses Dar'i's, der eine Zeit lang, als er in Pinsker's Likkute Kadmonijoth auftauchte, die Geschichte der neuhebräischen Poesie auf

---

[1]) Die von Ibn Esra erwähnte Deutung des Wortes אחשדרפנים (ואמרו כי היא שתי מלות ועניינם רואי פני המלך) wird von Hadassi so angeführt נאמר כי הוא יחלק לשלש מלות חש ודר פנים מענהו חשים ודרים לפני המלך תמיד מכל שריו. Und dann fügt er eine andere Deutung des Wortes אחשתרנים hinzu: שתי מלות חשים כתורן כבוד המלך ונזרתו וכתורן בית אוצר המלך כן תרגם בל פרשו גם אינם עצלים בה.

[2]) Von der 53. Regel an beschränkt sich Hadassi nur auf einige kurze Angaben, während Ibn Esra in diesen Paragraphen besonders ausführlich ist.

[3]) Hadassi giebt nun eine Liste von Musterformen, fast dieselbe, wie die auf voriger S., Anm. 7 gebrachte.

[4]) S. weiter unten, Abschnitt VI.

den Kopf stellte und deren Meister Ibn Gabirol, Juda Hallevi, Moses Ibn Esra zu Plagiatoren eines obscuren karäischen Poeten stempelte, bis man den richtigen Sachverhalt fand und Moses Dar'i als stillschweigenden Entlehner und Nachahmer der grossen rabbanitischen Dichter erkannte[1]). Das Merkwürdigste an der Stelle, welche Ibn Esra's grammatischem Lehrbuche im Eschkol Hakkofer zugewiesen ist, das ist die aus derselben folgende Thatsache, dass ein um 1140 in Rom verfasstes Werk schon acht Jahre später in Konstantinopel in den Händen eines karäischen Autors ist. Wir greifen hier einen Beweis der von Ibn Esra ausgehenden Wirkung buchstäblich mit Händen, und zwar einer Wirkung, die sich nicht auf seine unmittelbare Umgebung beschränkte, sondern in seiner ersten grammatischen Schrift binnen wenig Jahren von Italien aus in die Hauptstadt des byzantinischen Reiches getragen wurde. Das Lehrbuch Ibn Esra's muss auf Jehuda Hadassi einen ungewöhnlichen Eindruck gemacht haben, da er sich entschloss, die ihm zu Gebote stehenden sonstigen grammatischen Autoritäten bei Seite zu lassen und für seine „sechzig Regeln" sich einfach jenes Lehrbuch, unmittelbar nachdem er es kennen gelernt hatte, anzueignen. Vielleicht aber kam er auch auf die Idee, gerade „sechzig Regeln" aufzustellen, erst durch Ibn Esra, der im Môsnajim den Stoff der hebräischen Grammatik unter sechzig (genauer 59) Schlagwörtern behandelt. Der Belegvers aus dem Hohenliede von den „sechzig Königinnen" stellte sich dann nachträglich ein, und ihm entnahm Hadassi weiter die Zahl achtzig für die nichtgrammatischen Interpretationsregeln. Von dem Eindrucke der kleinen Schrift Ibn Esra's auf Hadassi zeugt vielleicht auch der zweite Name, mit dem er sein Eschkol Hakkofer benannte: ספר המאזנים, das Buch der Wage[2]).

IV.

Hadassi's achtzig Regeln zur Schrifterklärung.

Wenn bei den 60 Regeln Hadassi's Zahl, Aufeinanderfolge und Inhalt sich aus der im vorigen Abschnitte nachgewiesenen Quelle erklärten, so können wir hinsichtlich der achtzig Regeln nur die Zahl derselben aus dem Verse des

[1]) S. Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek (1886), S. 21 ff. Es ist unbegreiflich, dass noch Ende 1894 von dem „um 940 metrisch dichtenden Karaiten Moses Dar'i" gesprochen wird (s. Z. d. D. M. G. XLVIII, 705.

[2]) S. N. 24 Anf. וקראתי שמו אשכל הכפר וכנויו ספר המאזנים ומאזני משפט

Hohenliedes ableiten, in welchem Hadassi beide Regelreihen angedeutet findet. Was die Aufeinanderfolge der achtzig Regeln betrifft, so wäre es nutzlos und auch unmöglich, für dieselbe irgend einen leitenden Gedanken, ein System zu eruiren. Nur Gruppen von zu einander gehörigen Regeln lassen sich aus dem Ganzen abscheiden; aber das Nacheinander der Gruppen ist in gar kein Schema zu bringen. Der Inhalt dieser achtzig Interpretationsnormen aber ist ein sehr mannigfaltiger und durch die Quellen bedingt, aus denen Hadassi sie geschöpft hat. Zu diesen Quellen gehören zunächst die von Hadassi — wie oben gezeigt — auch besonders wiedergegebenen Normen der rabbanitischen Traditionsexegese, die Regeln R. Ismael's und R. Elieser b. Jose Gelili's, von denen der grössere Theil unter die achtzig Regeln aufgenommen ist. Manche von ihnen sind allerdings durch Beispiele erweitert oder auch in anderem als dem ursprünglichen Sinne angewendet. Eine Hauptquelle Hadassi's für seine 80 Regeln bildeten natürlich die exegetischen und nomologischen Werke der älteren karäischen Autoren; ihnen entnahm er alle diejenigen Regeln, nach welchen die karäischen Gesetzeslehrer die pentateuchischen Gebote interpretirten und so die durch die Verwerfung der Tradition entstandenen Lücken in der Deduction und der Specialisirung der religiösen Satzungen ausfüllten. Einige der 80 Regeln beziehen sich auf die allgemeinen Quellen der Erkenntniss und sind dogmatischer Natur. Endlich füllt Hadassi den Rahmen der Achtzigzahl mit Regeln aus, welche zur Syntax und Rhetorik des Bibeltextes gehören oder sonstwie den Stil desselben betreffen. Auch massoretische Eigenthümlichkeiten des Bibeltextes sind herangezogen. Bevor ich an eine kurze Darstellung dieser verschiedenen Gruppen in Hadassi's achtzig Regeln gehe, will ich noch darauf hinweisen, dass er in einem Anhange zu seiner eigenen Hermeneutik daran erinnert, dass frühere karäische Lehrer vierzehn Interpretationsregeln aufgestellt hatten, also sieben Paare, die sie in den sieben Säulen des von der Weisheit gebauten Hauses (Prov. 9, 1) angedeutet fanden[1]). Er führt dann diese Regeln vor, wahrscheinlich die Quelle wörtlich ausschreibend, und erwähnt noch zum Schluss — auch dies wohl der Quelle entnehmend — dass die vierzehn Regeln von König Salomo selbst im Anfange seines Buches (der Sprüche) in den vier-

[1]) N. 174 Anfang: וממשכילי קבצו ממדות התורה יד מדות וסמנום בספוק שאמר הנחכם עה חכמות בנתה ביתה חצבה עמדיה שבעה והן שבע ונין.

zehn Bezeichnungen der Weisheit und ihrer Theile angedeutet sind[1]). Diese vierzehn Interpretationsregeln haben zum Grundstocke die 13 Regeln R. Ismael's, und zwar entsprechen die Nummern 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 14, in dieser Reihenfolge, der 1., 2., 7., 5., 3., 6., 9 und 12. Regel R. Ismael's[2]). Die übrigen sechs sind theils die zum Grundbestande des karäischen Schisma gehörigen Principien: (3) הקש, Analogie und (9) הסתקה, unbestrittene Ueberlieferung[3]); theils exegetische Normen im engeren Sinne: (10) הסדורים בכתוב, das Nacheinander der Schriftverse; (11) מוקדם ומאוחר, unchronologische Aufeinanderfolge[4]); (12) Unterbrechung des Satzes durch einen eingeschobenen Satz[5]); (13) kürzere Episoden der längeren Erzählung vorangeschickt[6]). Von diesen 14 Regeln hat Hadassi nur drei (9, 12, 13) nicht in die Reihe seiner achtzig aufgenommen[7]).

Es sei nun nach der oben gegebenen Eintheilung der Inhalt der Achtzig Regeln Hadassi's näher gekennzeichnet.

Von den 13 Regeln Ismael's ist nur die zehnte bei Hadassi nicht vertreten. Die erste Regel Ismael's theilt Hadassi, darin der 5. und 6. Regel E. b. d. G.'s folgend, in zwei Nummern (14 und 15[8]). Von der zweiten Regel Ismael's

---

[1]) N. 175, B. ו: . . . וקרא לכל מדה שם בפני עצמו בתחלת ספרו . . . הם חכמה ומוסר בינה חידה השכל צדק משפט ומישרים ערמה דעת ומזמה לקח משל ומליצה והם י"ד שהם דברי חכמים וחידותם.

[2]) Die 14. Regel hat nur den Namen mit der 12. Regel Ismaels gemein: דבר הלמד מענינו. Gemeint aber ist die Ergänzung elliptischer Ausdrucksweise gemäss dem Inhalte des Satzes oder dem Zusammenhange, mit folgenden Beispielen: Gen. 41, 57, כל [עם] הארץ; Zach. 14, 10, יסוב כל [עם] הארץ; I. Sam. 16, 20, חמור לחם [משא].

[3]) N. 175, B. ם: ההסתקה שאין בה חלוף בעדה והיא סבל היורשים. Vgl. die Aeusserungen Aharon b. Josephs (in der Einleitung zum Mibchar) und Elija Baschjazi's (zu Anfang des Addereth Elijahu) über הקש u. הסתקה, als neben כתוב die Quellen der religiösen Satzungen. S. Grätz, G. d. J. V, 512.

[4]) Beispiele: Exod. 16, 35; Exod. 12, 43. Vgl. die letzte der Zweiunddreissig Regeln.

[5]) הפוסק בעניין ועוד שב ומבאר ענינו. Beispiel: Gen. 45, 2 und 3, wo 2b den Zusammenhang unterbricht; V. 16 kömmt darauf zurück. Diese Regel entspricht der vorletzten unter den 32 Regeln.

[6]) דבר ארוך שמקדים בו דבר הקצור. Beispiele: der Abschnitt über Ismael (Gen. 25, 12—18) der Erzählung von Isaak vorausgeschickt; ebenso der Bericht über Esau (Gen. 36) vor dem über Jakob; der über Juda (Gen. 38) vor dem über Joseph.

[7]) Was Grätz, V, 500, über die 14 Regeln sagt, ist ungenau.

[8]) N. 169, כ und ל . קל וחומר מפורש, Beispiele: Num. 11, 14; Jerem. 12, 5; Esther 9, 12 (das erste Beispiel ist aus der 1. Regel Ismaels; die beiden andern aus der 5. R. E. b. J. G.'s). קל וחמור סתום, mit „halachischen" Beispielen.

behält Hadassi nur den Namen גזרה שוה (10) und giebt noch eine Abart derselben als besondere Regel (11: גזרה שוה סתומה); in beiden Regeln aber handelt es sich nicht um die bekannte Wortanalogie, sondern um die sachliche Analogie ähnlicher Fälle[1]). Wie Hadassi bemerkt, führt seine 11. Regel bei Sahl b. Mazliach den Namen הפוך, sie könnte aber auch הקש genannt werden; sie sei die von den Rabbinen מה מצינו genannte Interpretationsregel[2]). Die 3. und 4. Regel Ismael's finden sich bei Hadassi als N. **35** und **36**, aber mit andern Beispielen[3]). Die auf den Begriffen des Allgemeinen und Besonderen (כלל ופרט) beruhende Gruppe von fünf Regeln Ismael's (5—9) bildet auch bei Hadassi eine Gruppe, die Nummern **16—20**, mit theilweise denselben Beispielen, wie in jenen[4]). Dazu gehört noch N. **21** (= der 11. Regel I's)[5]). Von der 12. Regel Ismael's findet sich die erste Hälfte (דבר הלמד מענינו) bei Hadassi als N. **5**, die zweite Hälfte (דבר הלמד מסופו) als N. **6**. Doch hat N. 5 eine ganz andere Wendung gewonnen[6]): diese Regel besagt nämlich bei Hadassi, dass Homonyma nach dem Zusammenhange und Inhalt des Satzes zu erklären sind[7]). Es ist dies das Princip, welches namentlich Menachem b. Sarûk in seinem Wörterbuche zum Ausdrucke bringt[8]). Hadassi erwähnt bei dieser Gelegenheit, dass er über die Homonyma ein besonderes Buch verfasst habe, als Ergänzung einer 80 solcher homonymen Wortpaare enthaltenden Schrift Ben Ascher's[9]). Die letzte

---

[1]) N. 169, ד und ה. In demselben Sinne wird גש auch in der 2. der 14 Regeln gemeint.

[2]) והבחן סהל בן מצליח אבו אלסרי גע יקרא זו המדה הפוך . . . יכשר לקראתה הפוך ונוש והקש . . . וריבונין רועיך קראו זאת המדה מה מצינו.

[3]) N. 171, ב bis ה.

[4]) N. 169, מ bis 170, ק.

[5]) N. 170, ק bis ם.

[6]) Vgl. vorige S., Anm. 2.

[7]) N. 168, ם, mit folgenden Beispielen: ככר כסף, ככר הירדן und לחם; בעירה, Exod. 22, 4 und בעירן I. Sam. 28, 3; כימי Jes. 54, 9 und 55, 22.

[8]) פתרון המלה כפי ענינה, כפי הענין.

[9]) וכאלה רבים בתורת אלהיך למדים מהענייניים כשביארתי בספר תרין בתרין. Von diesem seinem Werke spricht Hadassi auch N. 163, B. ל: ויש מלין שוין בהברתן ושנוים זוגין תוספת על שמונים וזונות אשר ביאר בן אשר ריית בביאורם תרין בתרין זוגין נצמדים כאשר חקרתי ותקקתי ספר תרין בתרין תוספת על שמונים זונות של בן אשר ריית המדקדק במסורות מכתבך. Durch falsche Auflösung der Abbreviatur ריית (= רוח יי תניחנו, s. Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 355, Anm. d) ist aus den letzten Worten dieses Passus in W. Folgendes geworden: על שמונים וזונות שלנו אשר רבי יעקב תם המדקדק כתב בשם' מב'! Noch ein drittes Mal erwähnt Hadassi sein Werk über die Homonymen, N. 173, נ (70a): כאשר תקקתי וביארתי ספר תרין בתרין וזוגין זולתי שמונים וזונות שביאר בן אשר נע.

der 13 Regeln Ismael's ist bei Hadassi, nebst dem Beispiele, als N. **44** zu lesen [1]).

Von den Zweiunddreissig Regeln R. E. b. J. G.'s stehen die ersten zwei auch bei Hadassi nebeneinander (N. **66** und **67**.) [2]) Hadassi behandelt bei Gelegenheit der ersteren die verschiedenen Bedeutungen der Partikel אֵת, [3]) ebenso die von אַף. Der neunten der 32 Regeln entlehnt Hadassi die Bezeichnung elliptischer Ausdrucksweise [4]), der er drei Nummern (**49, 50, 51**) widmet, auf die noch unten zurückgekommen wird. Die siebzehnte der 32 Regeln ist bei Hadassi (**7**) zu einem grossen Excurs über die Fälle erweitert, in denen Andeutungen und Lücken der Thora aus den anderen biblischen Schriften erläutert und ergänzt werden können [5]). Die Beispiele Hadassi's, unter denen sich auch das erste der in der Baraitha E. b. J. G.'s gebotenen Beispiele befindet, sind sehr mannigfaltig; es sind auch „halachische" darunter. Nur einige seien angeführt: Dass die in Gen. 1, 2 erwähnten vier Elemente von Gott erschaffen sind, wissen wir durch Jesaia (45, 7; 40, 12 f.) und aus Amos (4, 13). Gen. 1, 14b erklärt sich aus Ps. 104, 19 und 89, 38. Das in Exod. 6, 13 (ויצום) angedeutete Gebot ist in Ezech. 20, 7 erläutert. Das Verbot in Exod. 16, 29b wird durch Jerem. 17, 21 ff. und Jes. 58, 13 verdeutlicht. Die von Moses nicht angegebenen Trauersatzungen ergeben sich aus Ez. 29, 17. Lev. 19, 26 findet in I. Sam. 14, 33 eine Erklärung; Lev. 23, 40 in Neh. 8, 15. Dass Deut. 6, 8 f. bildlich gemeint ist, zeigt Prov. 6, 21 und 3, 3. — Die 18. und 19. der 32 Regeln stellt auch Hadassi (als N. **41, 42**) nebeneinander, mit denselben und auch neuen Beispielen [6]); seine **40.** Regel reproducirt die 21. der Baraitha [7]). N. **28** hat denselben Inhalt, aber eine andere Ueberschrift, als die 23. Regel der Baraitha [8]); N. **29** und **30** sind identisch mit der 24. und 25. der zweiunddreissig Regeln [9]). Die 26. der letzteren ist der

---

[1]) N. 171, מ.

[2]) N. 172 Ende

[3]) Als letzte (5.) Bedeutung nennt er die reflexive (לשון עצמו) mit denselben drei Beispielen, die R. Ismael (Sifrê I, 32) dafür hat (s. Die Agada der Tannaiten I, 248).

[4]) Vgl. Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 142.

[5]) N. 168, ל bis ט: מדבר שאינו מתפרש במקומו והוא מתפרש במקום אחר כסתומי ורמוי משה אב הנביאים ע"ה שפירשו הנביאים באחרית.

[6]) N. 171, ל, מ, נ.

[7]) N. 171, י.

[8]) N. 170, י: מדבר שבאר בקצת הענין ויצטרך בכלל.

[9]) N. 170, ט, ח.

54. Regel Hadassi's, von der noch ausführlicher die Rede sein wird, einverleibt[1]). Die 31. Regel der Baraitha ist bei Hadassi (N. **52**) anders umschrieben und mit vielen weiteren Beispielen versehen[2]). Die letzte der 32 Regeln ist bei Hadassi die vierte[3]).

Von den achtzig Regeln Hadassi's kann man mehr als zwanzig als zum „halachischen Midrasch" der Karäer gehörig bezeichnen. Sie dienen zur Interpretation der gesetzlichen Vorschriften des Pentateuchs und vertreten die exegetischen Normen der halachischen Traditionslitteratur der Rabbaniten. Ich will hier nur eine kurze Uebersicht der zu dieser Kategorie gehörigen Hadassi'schen Regeln zu geben versuchen.

1. **פשט**. Mit diesem an die Spitze seiner Regeln gestellten Terminus verbindet Hadassi nicht den allgemeinen Begriff der natürlichen, einfachen Schrifterklärung, sondern er wendet ihn für solche Gebote an, deren Sinn offenbar ist und keiner weiteren Forschung bedarf[4]). — **2., 3.** סדורים und סדורים בענין. Die Aufeinanderfolge der Texte. Hadassi selbst bringt die erste dieser Normen mit der rabbinischen Regel von den einander benachbarten Bibeltexten in Verbindung[5]). — **8. 9.** הקש מפורש und הקש סתום. Unter der ersteren Norm versteht Hadassi Analogien, die in der h. Schrift ausdrücklich ausgesprochen sind, wie z. B. die mit den Worten כימי נדתה ausgesprochene Analogie, Lev.

---

[1]) Auch die 29. Regel der Baraitha ist ihrem Inhalte nach der 65. Nummer Hadassi's einverleibt.

[2]) N. 172, צ: הפיכת וסכוב התיבות ממקומם אל מקום אחר. Beispiele: Ps. 45, 6; I. Sam. 3, 3; Deut. 20, 21; Jes. 10, 12, in welchen Versen der Zusammenhang durch eingeschobene Sätze unterbrochen ist. Ferner: Jerem. 11, 16 (פרי יפה = יפה פרי); Lev. 23, 40 (עץ פרי = פרי עץ); Micha 6, 10 (האש עוד = עוד האש). Beispiele anderer Art: Exod. 14, 21 (ויבקעו המים gehört vor וישם); ib. 16, 20 (וירם vor ויבאש); I. Sam. 22, 10, (אחרי האפוד vor ותרב). Endlich transponirte Wurzelbuchstaben (מלות הפיכה) wie כבשה — כשבה u. s. w. — Vgl. Abulwalîd im 31. und 32. Cap. des Luma' (Rikma p. 207—210). — In N. 5, Buchst. י erklärt Hadassi ארוסה (die Verlobte) als transponirt aus אסירה.

[3]) N. 168, צ, ם, ט. Ausser den in der Baraitha gebrachten Beispielen nennt Hadassi noch Richter 19—21, mit Berufung auf Hosea 10, 9 (מניד כי מימי הגבעה התחיל לחטוא ישראל ושמאת שומטים היתה באחרונה). Hadassi citirt die Meinung seines Bruders und Lehrers Nathan: unchronologisches Nacheinander der biblischen Abschnitte sei auf zwei Gründe zurückzuführen, מפני שכח המעשה נקדם מחברו או מפני כי הוא ענין מקוצר ומקדימו מהארוך שלא יכנס בענין האחד. S. oben die 11. der älteren 14 karäischen Interpretationsregeln.

[4]) N. 168 Anf.: מפשט נודע ונלוי במכתב שאין בו חקירה ודרישה ותביעה.

[5]) Ib. ר und ק: והם הנקראים סמוכים בביאורים כבתוב סמוכים למד. Diese Deutung der Worte in Ps. 111, 8 ist aus Jebamoth 4a genommen.

15, 25 [1]. Die nicht ausgesprochene Analogie ist das von den Karäern bekanntermassen in der ausgedehntesten Weise auf Deduction und Erweiterungen der religiösen Satzungen angewendete Interpretationsprincip [2]. Hadassi giebt einen wichtigen geschichtlichen Excurs über die Anwendung dieses Princips [3], erwähnt die Polemik Saadja's [4], ebenso den Widerspruch Joseph b. Noachs gegen dieselbe und citirt die es anerkennenden karäischen Autoritäten: Sahl b. Mazliach und Sa'id b. Jepheth [5]. — **12.** עִלָּה. Die im biblischen Texte selbst angegebene Ursache des Gesetzes wird zur Grundlage weiterer Deduction und zur Erweiterung der Sphäre des Gesetzes [6]. — **13.** שם. Die im biblischen Texte der Ehegesetze betonte Benennung eines Verwandtschaftsgrades, z. B. דודתך, Lev. 18, 24, dient zu weiteren Deductionen [7]. — **22.** כלל ופרט. Aus einer Gesammtheit wird ein Theil als Ausnahme erklärt, wie Lev. 11, 20f. — **23.** פרט פרט. Anführung der einzelnen Individuen einer Kategorie, obwohl diese schon durch Merkmale genau umschrieben war, wie Lev. 11, 22, im Verhältniss zu V. 21.—**24.** כלל כלל. Mehrere aufeinander folgende Kennzeichnungen der Gesammtheit, wie Gen. 1, 14.—**25.** כלל עודף ויותר על הפרט. Die allgemeine Bestimmung enthält mehr als die ihr folgende Aufzählung der Einzelheiten, wie in Lev. 21, 11 [8]. — **31.** תנאי = arab. אסתִּנא, Ausnahme: wenn von der Gesammtheit des Verbotenen Einzelnes als erlaubt ausgenommen wird, oder umgekehrt [9]. — **32.** תוצאה, die aus der affirmativen Bestimmung sich ergebende

---

[1] N. 168, ח.

[2] S. oben S. 76, Anm. 3.

[3] N. 168, ז bis 169, נ.

[4] Zu dieser Polemik vgl. auch die Angaben in N. 174 Ende.

[5] S. Frankl, Allg. Encykl., Art. Karaiten S. 15. Anm. 34. — Ueber die 10. und 11. ebenfalls hierher gehörigen Regeln s. oben S. 77.

[6] N. 169, ו bis ב. Beispiele: Lev. 18, 10b, ib. V 12b, 13b; ib. 19, 8; Deut. 21, 17b; ib. 24, 6; ib. V. 15; ib. 22, 26. — Ueber עלה ('illa) in der muhammedanischen Gesetzeskunde s. Goldziher, Die Zâhiriten S. 11.

[7] N. 169, ט und נ.

[8] N. 170, ע bis מ. Zu der 24. Regel giebt Hadassi kein halachisches Beispiel. Zur 25. Regel erwähnt er eine Aeusserung der חכמי השכל מדקדקי האגרון, in welcher diese Regel mit der 5. Regel R. Ismael's unter einen Gesichtspunkt gebracht ist.

[9] N. 170, ז und ו: מתנאי אסתת"נא באורן הדבר המוזר המוצא מכלל האסור או יצא האסור מכלל המותר. Den arabischen Terminus gebraucht Hadassi auch in der Exemplification (aus Lev. 21, 1ff.): לנפש לא יטמא בעמיו . . . ואסתת"נא בששה נפשים . . . Die Regel wird mit Heranziehung logischer Kategorien erläutert.

Folgerung hinsichtlich deren Negation, oder umgekehrt[1]). — **33.** דבר שהוא כלל מאופן ומוסגל מאופן. Eine Vorschrift, die nach der einen Seite hin umfassend, nach der anderen specialisirt ist, z. B. Deut. 22, 27, wo ואין מושיע לה eine specialisirende Bestimmung zu der umfassenden: בשדה מצאה ist[2]). — **34.** מוסגל ממוסגל, wenn zu einer schon an sich specialisirten Bestimmung eine weitere Specialisirung gegeben ist, z. B. Num. 28, 2, wo לחמי, eine Specialisirung des allgemeinen קרבני, noch weiter durch לאשי specialisirt wird[3]). — **37.** בנין אב ומנ' כתובים; **38.** בנין אב ומד' דברים; **39.** בנין אב ומי' דברים: Weiterbildungen der unter 35 und 36 aufgenommenen 3. und 4. Regel Ismael's[4]) **45.** דבר למד מרמז. Andeutungen, wie z. B. der Vorschriften für das Schlachten in Gen. 22, 9f.[5]). — **53.** מחמור לקל מסופק להחמיר עליו. Erschwerende Entscheidung eines zweifelhaften leichteren Falles durch Folgerung aus einem schwereren[6]). — **58.** מרמז הענין לדומהו. So enthält das Verbot in Deut. 25, 4 eine Andeutung dessen, dass jede ähnliche Thierquälerei verboten ist[7]). — **68.** ממלת כל לרבוי ולמיעוט. Exegetische Verwendung des Wörtchens כל[8]).

Als **46.**, **47.** und **48.** seiner Regeln nennt Hadassi die drei Quellen alles Wissens und Erkennens, welche Saadja in der Einleitung zu seinem religionsphilosophischen Hauptwerke der in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungsquelle vorausgehen lässt; sinnliche Wahrnehmung, Vernunft, logische Nothwendigkeit[9]). Hadassi bespricht bei dieser

---

[1]) N. 170, ה bis ג. Beispiel Lev. 11, 37: באמר אשר יזרע יצא הקלוי באש והעבוש . . . ודומיהם שאינם מרעין. Die Regel, bemerkt Hadassi, wird auch קיום genannt, denn נלמוד מן הקיום ביעור ומן הביעור קיום. קיום und ביעור sind Uebersetzungen der arabischen Termini תחבית und נפי, Affirmation und Negation. Hadassi bemerkt noch, dass יוסף הוקן (Joseph al-Basîr) diese Deductionsart nicht anerkannt habe.

[2]) N. 170 Ende. מוסגל = arab. מכצוץ. Vgl. N. 212, מ: מוסגלת העולה לבדה בח' דברים.

[3]) N. 171 Anfang.

[4]) N. 171, ו bis ח. S. oben S. 77.

[5]) N. 171, צ und ק. Auch Nichtgesetzliches ist in den Beispielen zu dieser Regel enthalten.

[6]) N. 172 ם.

[7]) N. 172 י.

[8]) N. 173 Anfang.

[9]) N. 171 Ende: . . . מהכרעת הדעת וממדע השכל . . . וממדע המראה. היא מ' החושים. S. meine Schrift: Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, S. 1f. Hadassi erwähnt an anderer Stelle (169, נ), in dem Excurse über הקש, die in die Zahl seiner achtzig Regeln stillschweigend aufgenommenen Erkenntnissquellen Saadja's ausdrücklich

Gelegenheit die Berechtigung der Vernunfterkenntniss und wendet I. Chr. 28, 9 an, um daraus die Pflicht selbständigen Nachdenkens zum Zwecke der Gotteserkenntniss abzuleiten[1]). Gerade diesen Bibelvers will Jehuda Hallevi, Hadassi's Zeitgenosse, als Belegstelle für die Pflicht, Gott auf dem Wege der Speculation zu erkennen, nicht gelten lassen, weil diese Anwendung des Verses von den Karäern herrühre[2]). —

Eine grosse Anzahl von Regeln betrifft Besonderheiten des Satzbaues, namentlich Anomalien, wie sie systematisch von Abulwalîd in verschiedenen Capiteln seines grammatischen Lehrgebäudes behandelt werden[3]). Hierher gehört zunächst die Gruppe **49—51**, die, wie schon erwähnt war,[4]) ihren Terminus — דרך קצרה — der neunten Regel Elieser b. J. G.'s. verdankt. In der **49.** Regel bringt Hadassi eine Menge von Beispielen für elliptische Ausdruckweise, welche die Ergänzung durch ein einzelnes Wort erfordert[5]). In der **50.** Regel werden Beispiele geboten, in denen zwei Wörter zu ergänzen sind[6]), und in der **51.** Regel

als von diesem herrührend und meint, dass dieselben den karäischen Lehrern gute Dienste leisten: גלה] סעדיה הפיתומי בזה דוק התורה ומאמריו יעזרו לבעלי מקרא משכילי נ"ע . . . באמור ככה כי שורש השכל ועקר החכמה ועין המליצות שלשה מדעים מדע המראה ומדע השכל ומדע הכרחי והוסיף אלהינו ית"ש לנו עליהם גם מדע המשמע והוא ד'.

[1]) . . דע את אלהי אביך ועבדהו . . . דע והבן מדעתך יחוד אלהי אביך ועבדהו אחרי כן בתורתו הנאמנה.

[2]) Kusari V, 21 Ende. S. Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen, S. 107.

[3]) S. Luma' Cap. 24—33 (Rikma, Cap. 25—34).

[4]) S. oben S. 78.

[5]) N. 172. Anf.: מדרך קצרה נלמוד הוספת אחת תיבה שיש ענינים שצריך להוסיף ולפתור בם ולתקנם במליצה טובה. Beispiele Num. 12, 6: נביאכם [אני] י"י; Exod. 34, 6: ויקרא י"י [שמי], oder וי' [אני] י"י, oder ויקרא [מלאך] י"י; I. Chr. 17, 5: ואהיה [מתהלך] מאהל; ib. וממשכן [אל משכן]; Ruth 3, 15: שש [סאיות] oder שש [קבים]; Esther 5, 1; מלכות [בגד]; Gen. 24, 22: עשרה [שקלי] זהב; Jes. 5, 9: באזני [דבר]; Exod 15, 27: תמרים [עצי]; Ps. 42, 1: כאיל [נפשו] תערוג; II. Sam. 13, 39: ותכל [נפש] דוד; I. Sam. 24, 11: ותחס [נפשו, עינו] עליך; Prov. 15, 22: תקום [עצה]; I. Sam. 16, 20: חמור [משא]; Habak. 1, 16: בריאה [שה]; II. Chron. 30, 18: nach בעד erg. die Namen der Personen; Gen. 48, 1: ויאמר [פלוני] ליוסף; I. Sam. 24, 11: ואמר [פלוני] להרגך; Amos 6, 6: במזרקי [כסף, זהב]; Ps. 74, 19: לחית [השדה]; Ps. 73, 10: מי [גביע] מלא; Hoh. 7, 10: nach כיין erg. den Namen eines Landes, etwa חלבון; Jes. 15, 1: nach בליל erg die Bezeichnung eines Tages; Ps. 73, 15; כמו [אלה], — Als לשון מקוצר ומקוטע bezeichnet die 65. Regel, 172 ג, dieselbe Art der Ellipse und bringt folgende Beispiele: II. Sam. 24, 9 [עדת] ישראל; I. Sam. 16, 20 und II. Chr. 30, 18 wie in Regel 49, ausserdem die Fälle des קרי ולא כתיב: Richter 20, 13 und II Sam. 8, 3.

[6]) Ib. Buchst. ר: מענין קוצר נלמוד תוספת שתי תיבות. Beispiele: II. Chr. 34, 22, וילך חלקיה ואשר [שלח אותו] המלך; Richter 17, 2, לקחתיו [ואשיבנו לך].

Beispiele, in denen ein Partikelbuchstabe ergänzt werden muss [1]). Eine andere Art der Ellipse, bei der nämlich dasselbe Wort aus einem Theile des Satzgefüges in einem anderen Theile desselben ergänzt werden muss, um dessen Sinn zu bestimmen, bildet den Gegenstand der **43.** Regel [2]). In der **59.** Regel giebt Hadassi Beispiele für Sätze, die zu einander gehören und sich zu einander verhalten, wie Frage und Antwort [3]). So enthält Hosea 14, 9 einen Dialog zwischen Ephraim und Gott. E. „Was habe ich noch mit den Götzen zu thun?" G. „Ich habe ihn gehört und blicke ihn an!" E. „Ich bin wie eine grünende Cypresse." G. „Von mir wird deine Frucht gefunden [4])!" — Die **60.** Regel betrifft Verse, die nicht unmittelbar dem Verse folgen, auf den sie sich beziehen [5]). So bezieht sich in Ps. 34 V. 18 auf V. 16; die Verse wurden aber absichtlich umgekehrt, weil auch die Frevler sich vom Guten zum Bösen abgekehrt haben. Aus ähnlichem Grunde kehrte man die Reihenfolge der Verse 15—17 im 2. und 4. Capitel, und 43—51 im 3. Capitel der Klagelieder um [6]). — Die **61.** Regel bringt Beispiele für masculine Formen statt femininer und umgekehrt [7]); die **64.** für den Gebrauch des Perfectums statt

---

[1]) Ib. B. ק: מקוצר התיבות נלמוד אות אחת בתיבה שראוי ונכון בביאורה. Beispiele; Jes. 19, 21: וזבח [ב]; Jer. 3, 15: דעה [ב]; Ps. 99, 3: ידך [ב]; Ps. 95, 8 שמן [ב]; Lev. 25, 8: תשע [ב].

[2]) N. 171, ם: מדבר שמושך עצמו ומושך אחרים. Beispiele: Prov. 21, 14: חמה [יכפה]; Jer. 5, 8: יצליחו [לא] ו; Hiob 35, 10: נותן [ולא]; Prov. 30, 3: דעת ק'א [לא] ו; Ps. 137, 3: שמחה [שאלוני]; Jes. 28, 27: אופן [לא] ו; Ps. 38, 2: בחמתך [אל] ו; Jes. 42, 8; תהלתי [לא] ו. Hadassi bemerkt, diese Regel sei mit der 42., d. i. der 19. Regel E. b. J. G.'s verwandt: ושתי המדות קרובות אך מעט נרחקות. Der Ausdruck מושך עצמו ו'א steht den bei Ibn Esra angewendeten am nächsten, s. Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 146, A. 16. Zur Sache s. mein: Aus der Schrifterklärung Abulwalîd's, S. 10.

[3]) N. 172 ט: מפסוק הנאמר וג וג והוא כשאלה ותשובה.

[4]) Dazu die Erläuterung: תשוב אפרים אלי ותהיה כברוש רענן במצות ה' ובבית מקדשו (wie Ps 52, 10) ממני פריך נמצא בפי מעשיך למטובה ימצא לך בזה ובבא. Die weiteren zwei Beispiele sind: Ps. 72, 15, in welchem Verse ויחי den Messias, ויתן Gott und ויתפלל ganz Israel zum Subjecte hat; Jes. 44, 5, wo jeder Satz mit זה ein anderes Subject bezeichnet.

[5]) Ib. ה: מפסוקים הנקדמים מחברירם.

[6]) Daran knüpft Hadassi eine homiletische Deutung der נונין ההפוכים בתורה ובספר תהלים. Das „umgekehrte נ" deute auf mit נ beginnende Bezeichnung des Abfalls der Abkehrung vom Guten hin, wie נזורו, נאצו, Jes. 1, 4. Das ist zugleich eine Deutung des anderen Namens der „umgekehrten Nuns": אותיות מנוחרות, s. Ben Ascher, Dikd. Hat. § 60.

[7]) N. 172 ז: מלשון זכר הנאמר בנקבות ומלשון הנקבות הנאמר בזכר. Beispiele: Richter 5, 20 (עמד); I. Sam. 6, 12. (וישרן); ib. 25, 27 (הביא);

des Futurums [1]), sowie den des Futurums statt des Perfectums [2]). (Schluss folgt.)

— II. Sam. 13, 39 (ותכל); ib. 24, 9 (ותהי; s. jedoch Seite 82, Anm. 5 Ende). Alle diese Beispiele werden agadisch gedeutet; bei ותכל ist die Seite 82, Anm. 5 gegebene Erklärung unberücksichtigt gelassen.

[1]) Ib. ד: ממלות הנשמעות ונכתבות לעבר ועקרם לעתיד יען שהן תולדות בכח היוצר ש־כול לעשותם והם כאלו נעשו וגהיו. Also das Perfectum propheticum. s. A. I. E. als Grammatiker, S. 127, Anm. 6. Hadassi führt folgende Beispiele an: Ez. 17, 24b; ib. 36, 36; Hos. 14, 9 (עניתי), Jes. 33, 14.

[2]) Ib. זכן יש לעתיד והוא בעבר באורו כהולך והויה ועומד מזמן לזמן הויה ונאמר תמיד. Beispiele: Exod. 15, 1 (ישיר); Ps. 106, 19 (יעשו, zugleich Andeutung des künftigen Götzendienstes); Deut. 32, 10—13; Num. 11, 5 (נאכל); Ps. 55, 15 (נמתיק = היינו ממתיקים; נלך = היינו הולכים); Jes. 64, 2 (לא נקוה = לא היינו מקוים). Hier ist der Begriff der dauernden Handlung, den das Imperfectum auch für die Vergangenheit bezeichnet, deutlich erkannt.

Die jüdischen Friedhöfe Ofens.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Die Bestätigung meiner Vermuthung [1]), dass die Stelle des ältesten Friedhofs Ofens und ganz Ungarns gefunden sei, ist wider Erwarten binnen Jahresfrist erfolgt. Es hätte leicht geschehen können, dass die Lösung dieser Frage auf unabsehbar ferne Tage hätte hinausgeschoben werden müssen, denn von den vier Richtungen, in denen die Fortsetzung jenes Gräberfeldes gesucht werden konnte, waren drei durch die Bauten und Strassenzüge, die sich daselbst ausbreiten, für die Forschung auf lange hinaus verschlossen. Um so überraschender fügte es sich, dass in der einzigen Richtung, in der für die nächste Zeit Grabungen zu hoffen waren, beim ersten Spatenstiche gleichsam die gesuchte Bestätigung zu Tage kam.

Bei den Arbeiten zur Fundirung eines Neubaus auf dem Nachbargrunde des Hauses, auf dessen Boden im Vorjahre die ersten drei Grabsteine aus den Jahren 1278 bis 80 an's Licht gezogen wurden, zeigte es sich sofort, dass der Spaten auf einen Friedhof, auf die Fortsetzung des Gräberfeldes ge-

[1]) S. oben 39, 305 ff.

stossen war, das ich schon nach den ersten Fundspuren erschliessen zu dürfen mit Recht annahm. Waren es auch wieder nur Fragmente von Grabsteinen, die aus der Erde gehoben wurden, so enthielten sie doch Jahreszahlen, welche die Sicherheit brachten, dass wir uns hier auf dem Boden des Gottesackers befinden, der von der zweiten Hälfte des 13. bis in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts der Ofener jüdischen Gemeinde gedient und nur während der wenigen Jahre, in denen die Juden unter Ludwig dem Grossen aus Ungarn vertrieben waren, verlassen dagelegen hat, um nach der Rückberufung der Juden in's Land wieder benutzt zu werden. Auf dem Areal in der Länge von circa 72 m, auf dem jetzt die zwei Neubauten des Herrn Biermann zwischen der Tunnel- und der Rohamgasse sich erheben, hat also, wie nunmehr mit aller Sicherheit behauptet werden kann, der älteste Friedhof der Juden in Ofen sich ausgebreitet, aus dem möglicher Weise noch weitere Denkmäler an's Licht kommen werden. In dem Erdreich unterhalb der Kellersohle dieser Bauten, das der Spaten noch nicht berührt hat, ruhen noch unzweifelhaft Reihen von Gräbern, deren Inschriftsteine vielleicht noch unversehrt erhalten sind, wenn wir nicht annehmen müssen, dass die Stürme der Verheerung, die in so viel Kriegen über die stille Stätte dahingerast haben, die Denkmäler umgestürzt und abgebrochen haben werden, so dass auch da, wie es bisher zumeist der Fall war, nur Stümpfe von Grabsteinen, Reste von Sockelinschrifteen zu Tage treten würden.

Das älteste der neuen Fragmente zeigte sofort, dass wir um mehr als ein Jahrhundert von den zuerst gefundenen Steinen entfernt seien.

כסליו שנת קנד
לפרט לאלף
השישי תנצבה

Drei Zeilen vom Ende der Inschrift, die uns an die Wende der Jahre 1393 und 94 stellt, von tadelloser Erhaltung, sind Alles, was von diesem Grabstein übrig ist.

קצא לפרט
תנצבה אם [=אמן סלה]

Diese zwei Endzeilen der völlig verlorenen Inschrift des zweiten Fragmentes führen uns bereits in's 15. Jahrhundert, da der Stein entweder in das Jahr 1430 oder 1431 gehört. Es muss ein Denkmal von ganz besonderer Mächtigkeit gewesen

sein, zu dem der ungeheure Sockel gehört. Fünf Männer hatten trotz Hebel und Walzen ihre Noth, den 105 cm hohen, 25 cm dicken Stein, in dem Kellergeschoss, in dem ich ihn noch auf der Fundstelle antraf, auf seine Schriftfläche umzustürzen. Tief eingegrabene, 10 cm hohe Charaktere zeugen noch von der Pracht und Sorgfalt der Inschrift, die das Denkmal getragen hat.

Der einzige Grabstein, der offenbar ganz gefunden worden sein mag, aber brüchig und von Kalkadern durchzogen, wie er war, bei der Hebung in Stücke gegangen sein muss, so dass ich ihn nur mühsam und trotzdem nicht mehr lückenlos aus den Trümmern zusammenlesen konnte, dürfte aus der Zeit zwischen den beiden früheren Fragmenten stammen. Es scheint sich nämlich aus den tief eingehackten Punkten über dem Schlussworte der vorletzten Zeile zu ergeben, dass er das Datum enthalten haben dürfte. Es war das Jahr des Fluches קְלָלָה = 165 = 1405, in dem der Isak zu Grabe kam, von dem die Grabschrift erzählt. Vollkommen zweifelfrei sind aber nur die ersten drei Zeilen des Epitaphs, das ich folgendermassen lese:

האבן הזאת אש
אשר שמתי
מצבה לראש
בעלי] ר׳ יצחק בר
. . . שנפטר] ונקבר פה
ביום . . . שני
שנת . . . קְלָלָה
תנצ]בה

Eine merkwürdige Ligatur weisen die Buchstaben בר in der fünften Zeile auf. In seiner unversehrten Gestalt dürfte dieser Grabstein, der 65 cm Breite zeigt, eine Höhe von 1,50—1,60 Meter besessen haben. Die Inschrift ruht wie bei allen diesen in Ofen zu Tage gekommenen Fragmenten auf einer um 3 cm gegen die Oberfläche des Steines vertieften, durch einen Rahmen eingefassten Schriftfläche.

Da wir unmöglich annehmen können, dass in dem Grabstein von 1278 das erste Denkmal des alten Ofener jüdischen Friedhofes uns gegenübertritt, so mag die Erwartung gerechtfertigt erscheinen, dass dereinst bei Grabungen unterhalb oder jenseits der Tunnelgasse noch ältere Zeugnisse jenes Gräberfeldes uns begegnen werden. Thatsächlich hat noch im Jahre 1713, als nach der letzten Erstürmung Ofens und der Befreiung Ungarns aus dem Türkenjoche wieder eine jüdische Gemeinde auf der

Burg sich ansiedelte, die Ueberlieferung bestanden, dass diese von den ältesten Königen Ungarns geschützte Gemeinde als Wahrzeichen ihres Alters auf Grabsteine von 500—600 Jahren hinweisen könne. Die Aeusserung in dem von Dr. Alexander Büchler im Ungarischen Landesarchiv aufgefundenen Actenstücke ist merkwürdig genug, um vollinhaltlich hierher gesetzt zu werden:

„Es hatt aus angebohrner allerhöchster Clemenz dieses durchlauchtes Ertzhaus von Oesterreich bey glorwürdigster Eroberung der aus Ottomannischen Porthen Joch vorhin darunter gewesten Königl. haubt und Residenz Statt Ofen vor die arme Judenschafft, als derer Vorfahren von denen durchleichtigsten und glohrwürdigsten Königen in Hungaren eine gantze Judengassen und Synagog inngehabt, wessen wahrzeichen nebst denen Heüsern die Grabschrifften in Stein gehauen von 500 bis 600 Jahren vorhanden seyndt; die allerhöchste gnade gehabt, dass man aldortten dieselbe unterm Schutz Einer hoch Löbl. Kayl. Hoff Cammer, gegen reichung Jährl. Schutz und tolleranz geldern, 50 fl. von jeden handels gewelb bey geniessung und treibung der Jüdisch-Mosaischen gesaz oder Gottes dienstes tolleriret, darfür erstatten wür in tieffester Submission allerunterthänigsten Dankh."

Ist es nun derselbe Friedhof, dessen Areal jetzt sicher festgestellt ist, auf den unser Actenstück hinweist? Soll noch 1713 oder zum Mindesten bei der Einnahme Ofens 1686 der Friedhof der jüdischen Gemeinde an derselben Stelle sich befunden haben, an der er in der Arpadenzeit angelegt worden war?

Unwahrscheinlich, wie diese Annahme ist, wird sie auch noch durch eine Erwägung erschüttert, welche die folgende Thatsache in uns anregt. In der sogenannten Stefanscapelle der jetzt völlig restaurirten Matthiaskirche in Ofen sind auch eine Reihe von jüdischen Grabsteinen gefunden worden, die am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts oder noch später aus dem jüdischen Friedhofe der Türkenzeit Ofens dahin gebracht worden sein müssen. In der sog. Festung, auf dem Plateau des Bergrückens oder Burgfelsens von Ofen kann dieser Friedhof sich kaum befunden haben, da man in der Enge dieses Territoriums ihn schwerlich geduldet haben dürfte. Dass man aber die zum Theil sehr mächtigen Steine aus einer Entfernung, wie sie das Terrain zwischen der Tunnel- und Rohamgasse zeigt, nach der Baustelle an der Matthiaskirche gebracht haben sollte, ist ebenso wenig wahrscheinlich. Es wird also, wie es

an sich natürlich ist, nachdem jener älteste Friedhof längst geschlossen war, einen neuen in der Türkenzeit gegeben haben, der durch seine Nähe zur Matthiaskirche eher eingeladen haben dürfte, seiner herrenlos gewordenen Steine vielleicht in der Zeit zwischen 1686 und 1713 zum Capellenbau sich zu bedienen.

Die sechs Inschriften, die aus diesem späteren Friedhofe uns jetzt bekannt werden, stammen wohl alle aus der Zeit, in der R. Ephraim Cohen dem Rabbinate von Ofen Glanz und Ruhm verlieh. Einer dieser Steine, Nr. 4 stammt aus den traurigen Tagen jener Pest, die den grossen Führer der Gemeinde selber Freitag am 3. Juni 1678 dahinraffte.

Besonders bemerkenswerth ist unter den sonst armselig geringen Denkmälern der Grabstein (Nr. 1) der in der Nacht auf Freitag [1]) den 28. Elul (= 20. Septbr.) 1672 verstorbenen Freudel, der Tochter des David aus Aussee in Mähren und Gattin des rabbinisch gelehrten R. Löb aus Lichtenstadt oder Nikolsburg, je nachdem מל"ש, wie S. Kohn und J. Goldziher lesen [2]), oder מג"ש hinter seinem Namen gefunden wird. Das künstlerisch geschmückte Denkmal erweckt mit den 3 Rosetten zu Häupten und dem Porticusrelief, innerhalb dessen die 12 Zeilen der Inschrift sich ausbreiten, eine Vorstellung von der Wohlhabenheit und dem Geschmacke des Mannes, der seiner Gattin diesen Grabstein setzen liess. Leider ist bei dem Bruche, den der Stein erlitten hat, der Schluss der siebenten und der grösste Theil vom Anfang der achten Zeile zerstört worden, so dass zwei Zeilen und nicht, wie es nach der ersten Lesung durch Kohn und Goldziher scheint, nur eine Zeile, beschädigt sind. Um die Randschrift in dem Reliefbande an der Spitze des Steines beginnen zu können, wurde die verzweifelte Auskunft getroffen, die erste Hälfte von oben nach unten, d. h. von rechts nach links, und um auch die zweite Hälfte von oben nach unten laufen zu lassen, deren Worte verkehrt gegen die vorige, d. h. von links nach rechts einzumeisseln.

Im Anfange dieses Jahrhundert muss die Stätte dieses späteren Ofener jüdischen Friedhofes Einzelnen noch bekannt gewesen sein. Herr Rabbinatspräses S. L. Brill in Budapest hat es aus dem Munde seines 1853 verstorbenen Vaters, dass er noch einen alten Mann gekannt habe, der an jedem Rüsttag des Versöhnungsfestes von Pest nach Ofen hinüberging, um am Grabe R. Ephraim Cohen's, dessen Stelle er noch mit

[1]) Lies: Dienstag (in der Inschrift ג statt ד), was mit dem Kalender für das Jahr übereinstimmt. Der 28. Elul kann nie ein Freitag sein.
[2]) Magyar-Zsido Szemle IV (1887), 377.

Sicherheit anzugeben wusste, seine Andacht zu verrichten. Jetzt kann nur ein glücklicher Zufall die vergessene Spur wieder auffinden helfen.

1.

2.

פה נקברת
מרת רבקה
בת ר׳ יהודא
ונפטרה . . .
ב׳ איר שנת
תלו לפק
תנצבה

3.

פה
נקברה מרת
לאה בת ר׳ יוסף
זל נפטרת ביום י״ב
בסיון שנת תלה ל
תנצבה

4.
פה
נקברת מרת
הגדלי בת
ר׳ ידידה
נפטרת ה׳
ימים באב
שנת תלח לפק׳
תנצבה

5.
פה
נקבר פ׳
צבי בר׳ משה
זל׳ יה׳ ימים
רח׳

6.
פה
נטמן כר׳
דוד בכר׳
יעקב

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

36. Kaleb Afendopolo's encyklopädische Eintheilung der Wissenschaften.

Kaleb's Commentar über Nikomachus, über welchen ich in Misc. 26 (Jg. 1893/4, S. 76) gelegentlich und kurz nach dem einzigen Ms. gesprochen, welches jetzt in der k. Bibliothek in Berlin die N. 760 Qu. führt und im J. 1499 *für den* (nicht „von dem", wie l. c. S. 76 angegeben wurde) Bruder Jehuda, bald nach Beendigung des Buches copirt worden, ist erst kürzlich Gegenstand genauerer Untersuchung geworden, wo ich mit der Beschreibung der seit 1878 von der k. Bibliothek erworbenen Handschriften mich beschäftigte [1]) und in diesem Buche, in welchem ich zunächst nach Mathematischem suchte, einige philosophische Excurse fand, welche Beachtung verdienen. Kaleb ist der karaitische Polyhistor, welcher die zweite karaitische Periode und damit auch eigentlich die zuletzt mehr reproductive karaitische Bewegung

[1]) Hoffentlich wird diese Fortsetzung des Verzeichnisses (ungefähr 100 Bände umfassend) im J. 1896 erscheinen können und die Ausgabe nicht das Schicksal der 2. Auflage meines Catalogs der Münchener HSS. theilen, welcher seit Januar d. J. in München fertig liegt, nicht viel weniger Zeit, als zum Druck erforderlich war!

überhaupt so weit abschliesst, dass man die Epigonen des XVI. Jahrh. nur noch als Quellen für Aelteres zu beachten hat.

Einige rabbanitische jüngere Zeitgenossen Kaleb's bieten Versuche einer allgemeinen Encyklopädik, welche in meinem Werke: Die hebr. Uebersetz. S. 28 (Eintheilungen der Wissenschaft) analysirt sind und einige Parallelen zur nachfolgenden Analyse ergeben. Ein vollständiger Abdruck der Textstelle wäre wünschenswert.

Kaleb's Excurs knüpft an Nikomachus sehr lose, wie an eine willkommene Veranlassung.

Nach einer kurzen Vorbemerkung über „Definition" (הגדר) und „Beschreibung" (הרושם) folgt eine Analyse der 8 Bücher der Logik des *Aristoteles* (החכמים ובפרט אריסטו שהיה התחלה וסוף להם f. 37b) mit ihren hebr. und *griechischen* Namen (f. 39 טופיקי, 39b סופיסטיקי, nicht arabistisch, unter 8 שיר f. 40 fehlt das griech. Wort), dann eine allgemeine Eintheilung (f. 40); die חכמה מנשית heisst ניקומכיאה (also von der Nikomachica!), die von der Materie unabhängige Wissenschaft heisst חכמה אלהית (f. 41), die von der Materie abhängige חכמה טבעית, die auf eine nicht wirkliche, aber bestimmte Materie (חמר מעויין[1]) gerichtete [Mathematik] heisst חכמה הרגלית או למודית ותקרא נ"ב שרשית. Im Einzelnen (f. 41b) zerfällt die praktische Wissenschaft in 1) Regimen des Menschen selbst (נפשו), 2) des Hauses und 3) der Stadt (d. Staates). Es giebt aber auch eine הנהגת המתבודד, wie von[2] (!) אבובכר בן בעל יחיין (so) אלצר בן עוריאל הוא חיואן בן יקטן (41b); der Satz והערביים קוראים למלאך המוריד הנבואה נימום verräth die Quelle (Schemtob Palquera, ראשית חכמה, s. Zunz, Ges. Schr. III, 279 und HB. IX, 150). Auch die speculative Wissenschaft (f. 42) zerfällt in 3 Disciplinen: Physik, Geometrie (הנדסא) und Metaphysik. Die physischen Schriften des Aristoteles sind 8 (42b) 1) שמע טבעי, 2) שמים ועולם, 3) הויה והפסד, 4) אותות ספר הדומם (43b) השמים ובלשון התלמידים אותות עליונות, 5) ס' (6) ובל' התלמידים ס' המחצבים וזה הם' לא הגיע בירינו עד עתה בעלי חיים, 7) הצמחים, 8) ספר הנפש וחוש והמוחש; Averroes (so) הקטנה החכם שחבר הפילוסופיא trenne das letztere als besonderes Buch, wegen seiner Wichtigkeit (ob nach Schemtob Palquera l. c.? s. ZDMG. XLV, 448); nach Arist. seien Schlaf

[1] Ich fasse מעויין in dem Sinne von מיוחד (arab. mu'ajjan) auf, in welchem es in der Mathematik vorkommt; s. HB. VII, 90.

[2] Eine weitere Verstümmelung von אלצאר für אלצאר und Confusion mit ibn Tofeil; vgl. f. 23b. [תמסיום] כבר פירשו אבו בכר בן אלציג ותמסיום אבו בכר בן אלטפיל בספרו בחי בן יקטן; f. 26b. ואבו חמד אלגזלי.

und Traum Wirkungen von Seele und Leib; es seien 3 Forschungen (über Sinne, Schlaf, Traum) eigentlich Theile des 8. Buches. Die Zweige (סעיפי) dieser Wissenschaft sind nach אבוחמד (Gazzali) in הפלת הפילוסופים Abschn. Physik, folgende [1]), (Averroes bestreite das; Kaleb zählt nach Gazzali 1) Medicin, 2) Astrologie (משפטי הכוכבים), 3) Psysiognomik (חכמת הפרצוף), 4) (!) הוא לקיחת ראיה ממה שידומה בפתוח השנוי (!) וולתו — also arab. תנייר für תעביר (Traumdeutung)! s. arab. Text; S. 65 unten aus Averroes richtig הפתרין; 5) חכמת חתרפים והצלמים (arab. Talismane); 6) Physiognomik; 7) Alchemie. Folgen die Einwendungen des Averroes (f. 44) in הפלת ההפלה; (s. hebr. ms. 1056 fol. und arab. S. 126).

2. Mathematik (f. 45) besteht aus 4 Grundwissenschaften (שרשים), nämlich ח' המספר, וח' המדות הנקראת ח' התשבורת, וח' התכונה והיא ח' הכוכבים; die Zweige (סעיפים) sind: ח' המשקולות, וח' המבטים, וח' הבדורים המתנועעים, וח' התחבולה וזולתם כמו שנבארם; die einzelnen Disciplinen zerfallen wieder meistens in Praxis (חלק המעשי) und Theorie (חלק העיוני). Unter der theoret. Zahlkunde (45 b) erwähnt K. Nikomachos, unter der prakt. das Werk des ibn Esra (soeben herausg. v. Silberberg) und das seines Lehrers Mord. Comtino (כומטינו, für die Orthographie ein altes Zeugniss, s. ms. Berlin N. 49); unter theoret. Messkunde (f. 46) die Elemente (יסודות) Euklid's, „die Mutter" der anderen Schriften, und אל מנסטי (so) des Ptolemäus אל פלודי. Ueber praktische Musik besitzen die heutigen Juden Nichts (46 b), über theoretische besitzen wir nur das eine Buch des *Ptolemäus* [Kaleb kannte also die Uebersetzungen aus arabischen Autoren nicht]. Die Sternkunde (f. 47) zerfällt in 1) ח' החזיון und 2) ח' הנסיון; erstere zerfällt in Kenntniss der Form, Construction, der Maasse der Sphären und Sterne und der Bewegungen derselben, wie auch in Kenntniss der bewohnten und unbewohnten Erde. Alles das behandelt das Buch אל מנסטי des Ptolemäus; ein anderer Theil, die Berechnung (חשבון מהלכות הכוכבים, 47 b), gehöre eigentlich in den praktischen Theil. Auch diese Disciplin behandelt der Almagest; doch giebt es andere genauere Tabellen, wie die לוחות פרס, die des Immanuel [2]), und viele andere (so) Instrumente giebt es: כלי הנחשת

---

[1]) Arabische Ausg. S. 65; vgl. Die hebr. Uebersetzungen S. 326 ff.

[2]) Es ist vielleicht nicht zufällig, dass der in Constantinopel lebende Kaleb die persischen Tabellen und Immanuel nennt, beide von Chrysokokka bearbeitet; HUeb. S. 536.

von Ptolemäus, [l. הצפיחה] כלי הספיחה von Abraham [Ibrahim] כלי רובע ישראל, אלזרקאלא [von Jakob b. Machir] u. and.; über ihre Anwendung und Anfertigung besitzen wir Schriften.

Astrologie ח' הנסיון והיא ח' משפטי הכוכבים, deren Inhalt angegeben wird, ist in den ספרי המשפט des *Abraham* [ibn] *Esra* (עזרה!) behandelt. Die eingeweihten (השקועים) Weisen stellen die Astrologie, die nur auf Ansichten beruht, im Range unter die Astronomie.

Zweige der Messkunst (48 b) sind: die Optik ח' המראות, deren Verhältnis zur Messkunst auseinander gesetzt wird, behandelt das Buch חלוף המבטים v. *Euklid.* Es giebt viererlei Strahlen (שביבים f. 49) מתעקלים, ישרים, משתברים, מתהפכים, darüber handelt ס' המראים von *Euklid* (49 b). — Die Gewichtslehre, ח' המשקולות ונקראת ח' הכבדים; — die Kunstgriffe[1]) ח' התחבולות (f. 50); nämlich die Rechenkünste התחבולות החשבוניות, wozu die Algebra gehört ח' הנקראת בערבי אל נבר ואל מקא כלה (so! lies אלנבר ואלמקאבלה); geometrische Künste התחבולות התשבורתיות verschiedener Art, darunter Erdmesskunde מדידת הארץ (mathemat. Geographie), worüber *Abraham b. Chijja* [צורת הארץ] und des Verf. Lehrer, *Mordechai Comtino,* im 2. Theil seiner Rechenkunst (s. ms. Berlin N. 49), geschrieben haben. Die Kunst der astronom. Instrumente תחבולות מלאכת כלים כוכביים zu verschiedenen (auch astrologischen) Zwecken, worüber das letzte Buch des „grossen" Werkes גן המלך vom Verf. handelt (s. Misc. 26); dahin gehört das Astrolab des *Ptolemäus*, wie die Anfertigung verschiedener Werkzeuge, Bogen, Pfeil etc., verschiedener Spiegel, Bauwerke.

Die Wissenschaft der beweglichen und ruhenden Kugeln, worüber *Eutolykos* ס' טולקום בכדור המתנועע und Andere, die geometrischen Schriften von *Theodosios* und *Menelaos* (מליאוש), welche *vor Kurzem die Verjagten aus Spanien nach Constantinopel brachten* אשר הגיעו בידינו מקרוב מגלות ספרד שבאו בקוסטדינא; ein Beweis, wie wenig die Karaiten bis Ende XV. Jahrh. sich mit der Uebersetzungslitteratur beschäftigten.

F. 51. Die Theologie, ח' האלהית, genannt הפילוסופיא הראשונה, oder ח' הייחוד [arab. עלם אלתוחיד], die höchste, schwierigste, daher letzte Wissenschaft, zerfällt in 3 Theile: 1. die separaten (מופשטים) Intelligenzen, 2. die Wesen im All-

---

[1]) Entspricht arab. חיל, welches im engeren Sinne der Mechanik entspricht, die hier nicht einzeln erscheint, obwohl ihr Inhalt eingeschlossen ist.

gemeinen, ohne Rücksicht auf ihre Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit, 3. Principien (התחלות?) der Beweise der besonderen speculativen Wissenschaften und die falschen Grundansichten der Alten. Diese 3 enthalten 5 Summen (כללים f. 51b), deren 3. Wesen und Eigenschaften Gottes, 4. Engel, 5. die untere Welt in ihrer Abhängigkeit zum Theil unter Anführung von Bibelstellen besprochen werden. Alles dieses (!) behandelt die Metaphysik (מה שאחר המבע) des *Aristoteles.* — Die Zweige dieser Wissenschaft (f. 53) betreffen die Seele, Prophetie, Eschatologie.

Der Lehrgang (סדר הלמוד) nach Plato. Die Logik wurde erst durch Aristoteles eingeführt und behalte den ersten Platz; dann folge Zahlenlehre, Geometrie, Astronomie (חכמת התכונה), Musik, Wissenschaft der Aspecte (המכטים), Gewichtslehre, Physik, Metaphysik. In Plato's Republik (בספרו בהנהגת המדינה) wird das Alter des Lernenden für jede dieser Wissenschaften angegeben.

Daran knüpft Kaleb eine Erörterung der Ansichten über Seligkeit (הצלחת הנפש) und Conjunction (דבקותה בנבדל); als Vertreter einer Ansicht gelten ihm (f. 54) *Plato* und *Averroes,* nach den Principien des Aristoteles; abu Naṣr [al-*Farabi* f. 54b], im Comm. zur Ethik, gab die Hoffnung auf Conjunction auf (נתיאש, das geflügelte Wort דבלי וקנות giebt er nicht an, HUeb. 197). — Nachträglich kommen noch zwei Wissenschaften: positive Gesetzkunde חכמת המשפט (im Sinne von arab. עלם אלפקה) und zwar über Glaubenssachen und Handlungen. Ferner: Disputirkunst חכמת הדברים (scheint = arab. עלם אלנדל); die Apologie der Religionen ist berechtigt; Kaleb nähert sich dem *credo quia absurdum:* כי כל מה שהוא יותר רחוק יותר הגון שיהיה בו תועלת! f. 56 citirt er die angebl. Aussprüche *Plato's* und Aristot. לדבין מה [für לואים] שאנחנו עצלים שהביאוהו התורות ואולם נדע מהם מעט ונסכל הרבה וארסטו היה מצוה לקבל מה . . . , ungenau aus Bataljusi (S. 16, Kaufmann, Spuren S. 55), vielleicht indirect. Die Unterscheidung der verschiedenen Arten von „Philosophen" (bis f. 57b), der vier Arten der הצלחה, anknüpfend an Jerem. 9, 23 (bis 59b) führt zu einer Charakteristik von dreierlei Seelen (סגולת הנפשות), die wiederum ohne Quellenangabe demselben 3. Cap. des Bataljusi grösstentheils wörtlich entnommen ist, daher die Citate von Aristot. und Plato (Batalj. S. 15); über die Pflanzenseele etc. verweist er auf die Erörterung der Kräfte (f. 10b ff).

Notiz.

Zu den Märtyrern von Berlin. Unter den Märtyrern des Berliner Autodafé's von 1510 befinden sich zwei Stendaler Juden Marcus und Benedictus, die Professor Kaufmann in Berliner's Magazin — Jahrg. 1891 Seite 50 und 51 — mit מרדכיך בן עקיבא und ברוך בן ישׁשכר des Martyrologiums — a. a. O. Seite 52. No. 10 und 11 — identificiren zu dürfen glaubt. Diese Vermuthung trifft das Richtige. Einige Urkunden[1]) im hiesigen Stadtarchive liefern dafür den Beweis.

Marcus, in den Urkunden auch Marx und Markess genannt, war der Sohn des Akiba von Helmstedt und Benedictus dessen Schwager. Marcus wurde in Helmstedt geboren, zog mit seinem Vater Ende des 15. Jahrhunderts hierher und gehörte noch 1506 nebst Benedictus zur hiesigen Gemeinde. In diesem Jahre waren Akiba und seine Söhne Marcus und Abraham und Benedictus in einen Process verwickelt, der ihnen nicht nur $^2/_3$ ihres Vermögens raubte, sondern auch nach seiner Beendigung sie mit steter Gefahr für Leib und Leben bedrohte. Sie mussten zur Strafe wegen angeblichen Wuchers 5000 Gulden zahlen und in der Urfehde durch einen Schwur dem Rathe das Recht zuerkennen, sie gefänglich einzuziehen, wenn ihnen je nachgewiesen werden sollte, dass ihre Angabe unwahr, also mehr als 2500 Gulden in ihren Händen zurückgeblieben seien. (Gedenkbuch IV, Seite 254 u. f.) Um der steten Gefahr, wieder in Anklagezustand versetzt zu werden, zu entgehen, siedelten Marcus und Benedictus nach Stendal über — zu ihrem Verderben und dem der gesammten hiesigen Gemeinde, denn Letztere wurde auf das Drängen des Kurfürsten Joachim der Theilnahme an der Hostienschändung für verdächtig erklärt und am 25. September 1510 aus der Stadt verwiesen.

Braunschweig. Dr. Rülf.

---

1) Die in Frage kommenden Urkunden sind folgende:
1) Schatzung und Urfehde einiger Juden vom 25. März 1506,
2) Urfehde von 15 Braunschweiger Juden, welche wegen Verdacht der Betheiligung an der Märkischen Hostienschändung gefänglich eingezogen waren, 25. Sept. 1510,
3) Urfehde dreier Juden, ebenfalls vom 25. Sept. 1510 und
4) Testament Bele's, Wittwe des Benedictus (in Sack's Sammlung, No. 287).

Besprechungen.

מדרש משלי, Sammlung aggadischer Auslegung[en] der Sprüche Salomonis. Herausgegeben . . . von Salomon Buber. Wilna, Romm, 1893. Gr. 8°. 112 SS.

In neuer Gewandung und grösstentheils in veränderter Gestalt erhalten wir den Midrasch Mischlè aus der Hand des ausgezeichneten Gelehrten, des emsigen und gründlichen Forschers, Herrn Salomon Buber. Massgebend war für die neue Ausgabe die Pariser Hs. 152 der Nationalbibliothek; zur Vergleichung wurden hinzugezogen eine Hs. aus Rom cod. 44 und eine aus Parma cod. 616, sowie der Erstabdruck von

Constantinopel, für dessen Druckjahr S. 7 u. 29 der Zeitraum zwischen 1512 u. 1517, auf dem Titelblatt hingegen einfach das Jahr 1512 angenommen wird. Auch die Venezianer Ausg. vom J. 1547 wurde berücksichtigt.

Das Verfahren des Herrn Herausgebers ist aus seinen vielfachen Veröffentlichungen hinlänglich bekannt. Meinerseits ziehe ich die Art und Weise vor, wie sie beispielsweise im Grossen und Ganzen auch von Zuckermandel bei seiner Tosefta befolgt worden ist. Dadurch würde eine grosse Anzahl und namentlich der Umfang der Noten auf ein geringes Mass zusammenschrumpfen. Die häufigen Bemerkungen תקנתי oder הוספתי, welche eine Combination (סברא דנפשי') voraussetzen lassen, mit dem hinterher folgenden Zusatz . . . וכן הוא oder . . . כמו שהוא würden fortfallen. Augenscheinlich verschriebene Wörter der Hs. — wie dies in der Note ausdrücklich zugestanden wird — brauchten nicht erst in den Text aufgenommen zu werden. Vgl. z. B. S. 41 Anm. 26, wonach die richtige LA. nicht allein aus den übrigen Vorlagen, sondern schon aus dem Inhalte sich ergiebt. Was sollen hier also unnöthiger Weise die runden und die eckigen Klammern?

Indessen nehmen wir bei so vorzüglichen Leistungen die Eigenheiten des Herausgebers gern mit in den Kauf. Die Einleitung (S. 9 bis 36) umfasst alles bezüglich des Buches Wissenswerthe, so weit es irgend geboten werden konnte, und lässt kaum Etwas zu wünschen übrig. Sie behandelt folgende Punkte:

1) Benennung des Buches (S. 9). Den Namen מדרש משלי hat als Titel die ed. princ.; der Aruch s. v. נקד 3 hat dafür הגדת משלי. Die Bezeichnung מדרש שוחר טוב, die allein dem Midrasch Tehillim zukommt, wird als irrige Auffassung zurückgewiesen.

2) Zeit und Ort der Abfassung und die Form des Buches (S. 9—11). Entgegen der Ansicht des verewigten Altmeisters Zunz (G. V. 268 der 1. Aufl.), dass unser Midrasch aus dem 11. Jahrhundert stamme, glaubt Hr. Buber, ihn in eine viel frühere Zeit zurückverlegen zu sollen, weil sich dessen Spuren bei älteren Autoren nachweisen lassen. Auch die freilich durch Einschiebung eines „vielleicht" vorsichtig eingeschränkte Annahme von Zunz (ebendas.), dass der Verfasser in Italien gelebt habe, will Hr. B. nicht gelten lassen; er bestimmt vielmehr Babylon als das Geburtsland des Midrasch. Die Bemerkung darf jedoch nicht unterdrückt werden, dass die Folgerung, welche Zunz für die Heimat des Midrasch Tehillim zieht, nicht den geringsten Bezug auf unsern Midrasch Mischlè hat, hinsichtlich dessen er bloss vermuthungsweise und beweislos seine Ansicht äussert. Die Darstellung des Hn. B., welche für den Midrasch Tehillim am Platze sein mochte, kommt aber für unsern Midrasch hier der Unterlegung einer nicht vorhandenen Begründung gleich.

3) Quellen, aus denen der Sammler geschöpft hat (S. 11—14). Sorgfältig werden alle Stellen zusammengetragen, welche irgend dem Sammelwerk zu Grunde lagen. Zurückgewiesen wird die Meinung, dass auch der Talmud Jeruschalmi darin vertreten sei.

4) Namen der vorkommenden Tannaïm und Amoraïm, alphabetisch geordnet mit vielen Anmm. (S. 14—18). (Schluss folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch,

sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

(Fortsetzung.)*)

III. Das Fragmenten-Targum ein Zusatz-Targum zu Onkelos. Sein Verhältniss zur „Tosefta". Beider Heimath. Fragmenten-Targum und Pseudo-Jonathan.

Das Fragmenten-Targum enthält also, wie wir gesehen, thatsächlich nur Reste des Targum-Jeruschalmi. Allein seine fragmentarische Gestalt ist keine zufällige, sondern von vornherein beabsichtigt. Denn die Fragmente sind nichts Anderes als Zusätze und Interpolationen, welche in den Onkelos-Text eingefügt zu werden bestimmt waren. Dies zuerst richtig erkannt zu haben, ist das Verdienst Seligsohn's. Auch dessen Vermuthung, dass diese Zusätze zum Vortrage benutzt worden seien, ist durchaus zutreffend. Beides findet seine volle Bestätigung durch das in alten Machsor-Handschriften enthaltene und jüngst durch die Veröffentlichung des Machsor-Vitry allgemein bekannt gewordene Targum zum Mosesliede und zum Dekalog. Ein Blick auf dieses Targum zeigt uns, dass es zu einer Zeit thatsächlich beliebt war, das Targum Onkelos theils durch kleinere, oft nur einzelne Worte enthaltende Zusätze, theils durch umfangreiche Zugaben aggadischen Inhalts, welche

*) Die Herren Halberstam und Oberrabb. Simonsen hatten die Güte, mich darauf aufmerksam zu machen, dass die oben (S. 6 f.) bekämpfte Auffassung Geiger's, die Siphre-Stellen zu Deut. 26, 12 und ib. 12, 17 betreffend, bereits bei Gronemann: Die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung etc. S. 161, f. mit denselben Argumenten zurückgewiesen worden ist. Was dagegen die Stelle im Jonathan selbst betrifft (Deut. 26, 12 f.), so kann ich der Auffassung Gronemann's nicht beipflichten, sondern halte an der oben (S. 5 f.) gegebenen nach wie vor fest.

Gelegentlich sei hier auch noch nachgetragen, dass וידרא bei Jonathan (vgl. ob. S. 61 unter ירח) auch Deut. 28, 15 und סידרא auch Gen. 1, 14. 16 (bis) vorkommt, ebenso אסטר (vgl. S. 62 unter אדכר) auch Ex. 24, 11, dass ferner bei Frgm.-Targ. (vgl. oben S. 65 ff. auch zu G. 40, 18 ein Citat aus Ex. 1, 14 במיגא ובלבניא ובכל פולחנא ראפיבדא sich findet, welches mit Jonathan vollständig übereinstimmt, während das Frgm.-Targ. zur Stelle ganz fehlt.

sämmtlich aus dem Targum-Jeruschalmi herrühren, zu interpoliren.

Der späteren, aggadafreudigeren Zeit sagte eben die Paraphrase des jerusalemischen Targum mit ihrem Reichthum an aggadischen Elementen ungleich mehr zu als das meist nüchterne und wortgetreue Targum Onkelos. Hat doch auch Meir von Rothenburg ausdrücklich erklärt[1]), dass das jerusalemische Targum billiger Weise verdient hätte, bei den Wiederholungen des Wochenabschnittes am Sabbath dem Onkelos vorgezogen zu werden. Allerdings an eine wirkliche Verdrängung des Onkelos durch das jerusalemische Targum konnte bei dem anerkannt officiellen Charakter des babylonischen Targum niemals gedacht werden. Um aber der herrschenden Geschmacksrichtung entgegenzukommen, hatte man schon lange vorher den Ausweg gefunden, in den Onkelos-Text selbst hie und da an geeigneten Stellen, namentlich in den poetischen Partien Zusätze aus dem jerusalemischen Targum einzuflechten und mit ihm zusammen zu verweben. Einen solchen, mit den Zusätzen bereits vereinigten, also interpolirten Onkelos-Text zeigt uns eben das oben erwähnte, im M. V. enthaltene Targum, während uns im Frgm.-Targ. nur die Zusätze selbst, so wie sie ursprünglich zum Zwecke der Einschaltung in den Onkelos an dessen Rand geschrieben wurden, vorliegen.

Selbstverständlich brauchte all das, was im Onkelos unverändert beibehalten werden sollte, in diese Zusätze nicht mit aufgenommen zu werden, ausser etwa insoweit es zur Markirung der Stellen, wo die Zusätze und Aenderungen angebracht werden sollten, nöthig war. Daraus erklärt sich, dass — abgesehen von den grossen Partien, welche überhaupt nicht mit dem Frgm.-Targ. versehen sind — zu vielen Versen nur wenige, oft nur einzelne Worte vorhanden sind, dass bei andern, umfangreichen und wohlabgerundeten Stücken dennoch hier der Anfang, dort das Ende des Verses fehlt, nicht selten aber auch aus der Mitte Theile, oder auch einzelne Worte ganz übergangen sind. Alles, was darin weggelassen ist, das sollte eben unverändert nach Onkelos beibehalten werden.

Auch diese Lücken lassen oft die Beziehung des Frgm.-Targ. auf Onkelos deutlich erkennen. Wir lassen hier nur einige Beispiele folgen:

Gen. 1, 2 ist der ganze Vers bis auf die Worte וחשך על פני תהום, welche unübersetzt geblieben sind, vollständig wieder-

[1]) Vgl. darüber bei Zunz, G. V². Seite 70 Anm. e.

gegeben, und zwar abweichend von Onkelos, aber fast wörtlich übereinstimmend mit Jonathan. Nun wissen wir aus dem, Ex. 12, 42 enthaltenen Citate (vgl. oben unter „Anführungen"), dass jene Worte im jerus. Targ. selbst durch וחשוכא פרים על אפי תהומא, also genau wie bei Onkelos, wiedergegeben waren; sie brauchten daher in die Glosse nicht mit aufgenommen zu werden, da hier der Onkelos-Text zu einer Aenderung keine Veranlassung bot.

Gen. 8, 1 fehlen in der Uebersetzung des Frgm.-Targ. mehrere Worte aus der Mitte und am Ende des Verses, weil die Glosse eben nur das berücksichtigt, was in der Uebersetzung des Onkelos eine Abänderung erfahren sollte, das Uebrige aber nach Onkelos beibehalten werden konnte. In der That lag auch für die meisten der fehlenden Worte ואת כל החיה ואת כל הבהמה u. s. w. gar keine Veranlassung zu einer Abweichung von Onkelos vor. Der Schluss וישוכו המים lautete freilich im Targ. Jeruschalmi (vgl. Aruch שדך) ושדכו מיא, ähnlich auch bei Jonathan ואשתדכו מיא, während Onkelos ונחו מיא übersetzt. Dennoch hat das Frgm.-Targ. hier die Uebersetzung des Jeruschalmi nicht aufgenommen, sondern diejenige des Onkelos beibehalten, genau so wie es Gen. 27, 45 die gleiche Uebersetzung עד זמן דתשדך des Jeruschalmi (vgl. Aruch שדך) abgelehnt und שוב durch דתחזור wiedergeben hat, welches nach dem bei Frgm.-Targ. üblichen Sprachgebrauch dem דתתוב des Onkelos vollständig entspricht. Jonathan dagegen hat auch dort wieder (V. 44) עד די תשדוך, übereinstimmend mit Jeruschalmi (m. vgl. auch Num. 17, 20 ואישדיך).

G. 9, 20 giebt Frgm.-Targ. durch ושרי נח גברא צדיקא למהוי ונציב כרמא. Dieser Satz hätte keinen Sinn, wenn er nicht auf Onkelos zu beziehen wäre; nach למהוי ist nämlich aus Onkelos גבר פלח בארעא zu ergänzen. Frgm.-Targ. kam es eben nur darauf an, die Aggada des R. Juda b. Schalom in Tanchuma בתחלה איש צדיק תמים ותכשיו איש האדמה ,ויטע כרם משנטע כרם נקרא איש האדמה zum Ausdruck zu bringen. Der Schluss der Aggada erklärt es auch, warum die letzten Worte ונציב כרמא, obwohl sie mit Onkelos gleichlauten, dennoch mit aufgenommen worden sind.

G. 12, 2 fehlt aus dem ganzen Verse allein das Wort שמך; es war aber auch das einzige, welches nicht abgeändert zu werden brauchte.

G. 14, 18 lautet Frgm.-Targ. ומלכי צדק מלכא דירושלם הוא שם רבא הוה כהין עילאה, zwischen רבא und הוה ist aus Onkelos zu ergänzen אפק לחם וחמר והוא und ebenso am Schlusse die Worte קדם אלהא עילאה.

G. 24, 20 sind gleichfalls in der Mitte die Worte ורהמת צוד לבירא למימלי nach Onkelos zu ergänzen, die hier unverändert beibehalten werden konnten.

G. 25, 1 ist die Uebersetzung des Verses selbst, welche hier vollständig fehlt, aus Onkelos zu ergänzen, an welche die Worte והוא הות הגר דהות אסירא ליה מן שירויה nur als erklärender Zusatz angefügt werden sollten; ähnlich bei Jonathan.

G. 35, 18 heisst es im Frgm.-Targ. ואבוי הוה קרי ליה בלשן בית קודשא בנימין. Hier liegt die Beziehung auf Onk. klar zu Tage; denn die Stelle setzt die Uebertragung derselben וקרת ותקרא שמו בן שמיה בר דויי אוני nothwendig voraus. Es sollte hier wiederum die Deutung in G. r. sectio 82, 10 zum Ausdruck gebracht werden ותקרא שמו בן אוני בר צערי בלשון ארמי ואביו קרא לו בנימן בלשון הקודש.

Ex. 14, 8 hat Frgm.-Targ. nur die Worte ובני ישראל נפקו בריקן, sie beziehen sich auf den Versschluss ובני ישראל יצאו ביד רמה. Dabei ist aber ביד רמה unübersetzt geblieben, denn der Zusatz בריקן gehört zu יצאו (vgl. oben unter „Inconsequenzen etc."). Es sollte eben die Uebersetzung des Onkelos בריש גלי hierfür beibehalten werden. Aus dem Citat im Frgm.-Targ. zu Gen. 40, 18 (vgl. oben unter „Anführungen etc.") ersieht man, dass auch das Targum Jeruschalmi diese Worte wie Onkelos übersetzt hat, daher brauchten sie hier im Frgm.-Targ. nicht besonders wiedergegeben zu werden.

Besonders instructiv für dieses Verfahren des Frgm.-Targ., nur dasjenige anzumerken, was an dem Onkelos-Text geändert werden sollte, dasjenige aber, was beibehalten werden konnte, einfach fortzulassen, ist Levit. 27, 10 ff., wo die meisten Verse im Frgm.-Targ. nur lückenhaft wiedergegeben sind. Dasselbe gilt aber von sämmtlichen lückenhaften Uebersetzungen des Frgm.-Targ. überhaupt. Man braucht sie nur von dem Gesichtspunkte aus zu betrachten, dass sie sich auf Onkelos beziehen, und die Lücken wie die Glossen selbst erscheinen uns sofort verständlich. Das ist die beste Probe dafür, dass das Frgm.-Targ. nur Zusätze zum Onkelos enthalte.

Bisweilen aber weist Frgm.-Targ. selbst direct auf die Ergänzung der Lücke durch Onkelos hin, indem es zu seiner von Onkelos abweichenden Version noch das nächste Wort aus Onkelos hinzufügt, um damit anzudeuten, dass von hier ab die Uebersetzung des Onkelos in ihre Rechte treten solle. Wir begnügen uns, aus der Menge der Beispiele nur einige wenige hier aufzuführen.

G. 22, 24 enthält die Glosse des Frgm.-Targ. nur die zwei Wörtchen ופלקתיה ושמה. Das erste Wort enthält die Glosse selbst, indem für ולחינתיה des Onkelos, ebenso wie bei Jonathan ופלקתיה gesetzt wird, während mit ושמה angedeutet wird, dass hier in der Uebersetzung des Onkelos fortgefahren werden sollte.

ib. 30, 11 wird nach dem ersten Halbvers, der vom Frgm.-Targ. abweichend vertirt wird, noch das Wort וקרת hinzugefügt, mit dem der zweite Halbvers bei Onkelos beginnt.

Num. 21, 28 lautet die Uebertragung im Frgm.-Targ. מן בנין כן ייתרון מתולי מתלייא עולו, wobei sie abbricht. Bei Onkelos heisst es על כן ייתרון מתליא עולו לחשבון u. s. w. Hier ist die Bezugnahme auf Onkelos handgreiflich, da nur diese Version überhaupt das Wort עולו hat. Die Abweichung von derselben betraf eben nur den Eingang des Satzes על כן יאמרו המשלים, während von בואו ab die Uebersetzung des Onkelos beibehalten werden sollte.

ib. 24, 25 heisst es bei Frgm.-Targ. וקם בלעם ואול וחזר לאתריה ולחוד בלק. Bis ויחוד reicht die Glosse, indem, nach dem bei Frgm.-Targ. üblichen Sprachgebrauche, für ותב und ואף des Onkelos וחזר und ולחוד treten sollte; beim Worte בלק dagegen konnte die Uebersetzung des Onkelos wieder aufgenommen werden.

Indessen enthält das Frgm.-Targ. zu gewissen Partien, namentlich zu den poetischen auch vollständige und fortlaufende Uebertragungen, wo also Onkelos und Zusatz bereits mit einander vereinigt erscheinen, in derselben Weise, wie bei dem Targum des Machsor-Vitry. Wir begnügen uns, hierfür nur zwei Beispiele anzuführen, in welchen die Combination von Onkelos und dem aus Jeruschalmi entnommenen Zusatz besonders klar hervortritt.

Gen. 44, 18 schliesst sich der umfangreiche aggadische Zusatz nur an die letzten Worte des Verses כי כמוך כפרעה an; die voraufgehende Uebersetzung dagegen lautet: וקריב לותיה יהודה ואמר בבעו מינך ריבוני ימליל כען עבדך פתגם במשמעייה דריבוני ולא יתקף רוגזך בעבדך. Das ist aber, bis auf das hinzugefügte מינך und das, auch sonst bei Frgm.-Targ. übliche במשמעייה für באזני (vgl. Deut. 32, 44) wortgetreu die Uebersetzung des Onkelos.

ib. V. 19 geht der Uebersetzung zunächst eine aggadische Auslegung voraus, während die Uebersetzung des Verses selbst ריבוני שאיל ית עבדוי למימר האית לכון אב או אח wiederum vollständig mit Onkelos übereinstimmt.

In den poetischen Partien, wo naturgemäss der aggadischen Ausschmückung ein breiterer Boden eingeräumt wurde, musste freilich die ursprüngliche Uebersetzung des Onkelos vielfach vor der Paraphase des Jeruschalmi stark zurücktreten und oft überhaupt das Feld räumen. Nichtsdestoweniger treten auch hier in den meisten Fällen die Spuren des Urtextes deutlich genug hervor, um sie genau verfolgen zu können, so dass es nur einer Vergleichung mit Onkelos bedarf, um sofort die dem letzteren angehörigen Elemente ohne Mühe herauszuerkennen. Dies zeigt sich am auffälligsten beim letzten Capitel[1] des Pentateuch (Deut. 34), wo das Frgm.-Targ. überhaupt nur sehr geringfügige Abweichungen von Onkelos aufweist.

Es fehlt aber auch keineswegs an einem directen Zeugniss dafür, dass uns im Frgm.-Targ. thatsächlich nur ein Zusatz-Targum zum Onkelos vorliegt.

In alten Pentateuch-Ausgaben werden als „variae lectiones zum Targum Jeruschalmi" einige grössere Stücke aus einer „Tosefta" aufgeführt. Auf eines derselben wird auch in Levy's chaldäischem Wörterbuch (Band II. S. 150b unter סום II und S. 434a unter רפק) verwiesen. Im Uebrigen aber ist diese Tosefta zum Pentateuch gänzlich unbeachtet[2] geblieben, bis erst in allerjüngster Zeit der gelehrte A. Epstein die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt hat. Er hat die Reste derselben aus 3 alten Pentateuch-Ausgaben[3] zusammengetragen und sie in der R. d. é. j. Jahrg. 1895 (S. 44—51) veröffentlicht. Diese Reste enthalten „Zusätze" zu 8 Versen des Pentateuch, u. zw. zu 6 Versen der Genesis: 4, 8; 38, 25; 38, 26; 42, 36; 44, 18;[4] 49, 18, und zu 2 Versen des Exodus: 13, 17 und 14, 21. Die drei letzten Nummern sind auch in der ed. Amsterdam 1682 enthalten, woselbst sie am Ende von Exodus aufgeführt sind unter der Ueberschrift: נוסחא אחרינא מתרגום ירושלמי על פסוק לישועתך קויתי ה' ועל שני פסוקים של פרשת ויהי בשלח נמצאו בתוספתא. Die zwei Zusätze aus Exodus, אזל משה und והוה כד שלח sind dieselben, die auch das Machsor Vitry in dem Targum zur Lection des siebenten Pessachtages aufweist.

---

[1]) cfr. bei Seligsohn und Traub in Frankel's Monatsschrift 1857, S. 144.

[2]) Zunz, Lg. S. 21 verweist zwar auf die תוספתא zu Ex. 13, 17, ohne darunter, wie es scheint, ein „Zusatz-Targum" zu ahnen.

[3]) I Constantinopel 1546, II Salonichi 1520 und III ed. pr. des Jonathan, Venedig 1590.

[4]) Dieses Stück wird bei Levy a. a. O. auch aus ed. Lssb, angeführt.

Aus diesen „Zusätzen" ergiebt sich zunächst zur vollen Evidenz, dass auch unser Frgm.-Targum, wie bereits Epstein richtig erkannt hat, seinem Wesen und seiner Bestimmung nach nichts Anderes als ein „Zusatz"-Targum ist. Ebenso zweifellos aber geht daraus auch weiter hervor, — was diesem scharfblickenden Gelehrten merkwürdiger Weise entgangen ist, — dass es sich hier nur um Zusätze zu Onkelos, nicht aber zu irgend einem anderen Targum handeln könne. Denn bis auf das alphabetische איזל משה enthalten sämmtliche Stücke neben den Zusätzen aus Jeruschalmi zugleich auch immer die Uebersetzung des Onkelos, sodass man nur den Zusatz herauszuheben braucht, um den Text des Onkelos zu erhalten, wie hier an der Hand der einzelnen Stücke sogleich dargethan werden soll:

1. Das Stück zu G. 4, 8 beginnt mit ואמר קין להבל אחוהי, worauf dann das auch im Frgm.-Targ. und Jonathan enthaltene Zwiegespräch zwischen Kain und Hebel folgt, um endlich mit den Worten zu schliessen והוה במהוידהן בחקלא וקם קין על הבל אחוהי וקטליה[1]); Anfang und Ende ergeben somit die vollständige Uebersetzung des Verses nach Onkelos.

2. Das Zusatz-Targum zu 38, 25 beginnt mit תמר היא מתפקא, worauf dann die Erzählung von den verlorenen und wiedergefundenen Pfändern (vgl. Frgm.-Targ. und Jonathan) folgt, und schliesst mit ואמרת אשתמודע כען דמן עזקתא ושושיפא וחומרא דאילן. Bis auf das erste Wort תמר, welches dem Jeruschalmi offenbar angehört (vgl. Frgm.-Targ. und Jonathan), ist Anfang und Ende aus Onkelos, während die Textworte והיא שלחה bis הרה hier überhaupt übergangen sind, was theilweise ja auch bei Frgm.-Targ. und Jonathan der Fall ist. Das hinzugefügte Wörtchen היא nach תמר ist besonders bezeichnend für das Bestreben, sich an Onkelos soweit als möglich anzuschliessen. Die letzten Worte des Textes von החותמת an sind auch im Frgm.-Targ. nach Onkelos wiedergegeben, während Jonathan hier die Uebersetzung des Jerusch. beibehalten hat.

3. Zu dem darauf folgenden Verse beginnt der Zusatz mit den Worten: ואישתמודע יהודה ואמר זכאה מני היא מעדיה, worauf dann die auch bei den beiden paläst. Targumim enthaltene Anerkennung von Gottes gerechter Wiedervergeltung folgt, und

---

[1]) Die letzten Worte von וקם קין ab finden sich ebenso auch bei Jonathan, und mit sehr geringfügiger Aenderung auch bei Frgm.-Targum, während die vorhergehenden Worte ויהי בהיותם בשדה bei beiden abweichend von Onk. und offenbar nach Jeruschalmi wiedergegeben sind.

schliesst ולא אוסיף עוד למידעה; der hier angeführte Anfang [1]) und Schluss ist wörtlich dem Onkelos entnommen, während die Textworte כי על כן לא נתתיה לשלה בני wiederum unübersetzt geblieben sind.

4. Zu Gen. 42, 36 hat der Zusatz nur den Anfang des Verses ואמר להון יעקב אבוהון יתי אתכלתון aus Onkelos aufgenommen, der sich auch bei Jonathan und Frgm.-Targ. findet.

5. Zu Gen. 44, 18 haben wir bereits oben bei Frgm.-Targ. die Entlehnung der Uebersetzung aus Onkelos für den grössten Theil des Verses feststellen können. Beim Zusatz-Targum aber ist der ganze Satz, und zwar ohne die geringste Aenderung nach Onkelos wiedergegeben, sodass selbst die Schlussworte ארי כפרעה כן את beibehalten wurden, ohne dass ארי in das jerusalemische ארום umgewandelt worden wäre, während der aggadische Zusatz nur zwischen יהודה und ואמר eingefügt worden ist.

6. Besonders bezeichnend in dieser Beziehung ist der Zusatz zu Gen. 49, 18. Die Paraphrase des Jeruschalmi schliesst selbst mit der Uebersetzung des Verses ולפורקנך סניאת נפשי (l. סכיאת (vgl. Frgm.-Targ. und Jonathan, sowie Aruch, Art. סך 5). Dennoch ist in den Eingang auch noch die Uebersetzung des Onkelos eingefügt אמר יעקב אבונא בנבואה לפורקנך סבריית ה'.

7. Der Zusatz zu Ex. 13, 17, den unser Frgm.-Targ. überhaupt nicht hat und auch Jonathan nur zum Theil aufweist, ist mit demjenigen im Machsor Vitry, wie bereits bemerkt, identisch. Der Eingang והוה כד שלח פרעה ית עמא ולא דברינון ד' ית אורח ארע פלשתאי ארי קריבא היא ist wortgetreu die Version des Onkelos, und auch der Schluss דלמא יוון עמא במיחזיהון אחיהון מתיא וידחלון ויתובון למצרים stimmt, bis auf die durch die eingestreute Aggada bedingte Aenderung des קרבא im אחיהון מתיא וידחלון, genau mit Onkelos überein. Die Treue gegen Onkelos zeigt sich noch besonders in der Beibehaltung des ארי und במיחזיהון, während Jonathan, der ja im Uebrigen hier gleichfalls an Onkelos sich anschliesst, dafür die correspondirenden Ausdrücke des Jeruschalmi ארום und במיחמיהון gesetzt hat.

---

[1]) Für die Entlehnung desselben aus Onkelos sind besonders bezeichnend die Ausdrücke ואישתמודע und מעדיא, wofür es nach Jeruschalmi וחכם und מעברא oder מתעברת hätte heissen müssen, vgl. in Bezug auf חכם Aruch (Art. חכם) und Frgm.-Targ., und in Bezug auf מעברא Jonathan und Frgm.-Targ.

Was aber diese Tosefta von unserem Frgm.-Targ. wesentlich unterscheidet und ihr den Stempel einer späteren Entwickelung aufdrückt, das sind die vielfachen Veränderungen, welche die Jeruschalmi-Zusätze bei ihr bereits aufweisen. Allerdings lassen sich Abweichungen vom Jeruschalmi-Texte, wie wir bereits oben angedeutet und weiterhin noch aufzuweisen Gelegenheit haben werden, auch schon beim Frgm.-Targ. beobachten. Indessen sind dieselben hier von verhältnissmässig geringfügiger Bedeutung und überdies immerhin nur seltene Erscheinungen. Im Allgemeinen aber darf man wohl behaupten, dass die Excerpte aus Jeruschalmi beim Frgm.-Targ. ihr ursprüngliches Gepräge noch bewahrt haben, zum mindesten aber der Vorlage sehr nahe kommen. Das beweist schon die weitgehende Uebereinstimmung mit den Citaten der Alten, sowie die genaue Beobachtung und, bis auf seltene Ausnahmen, auch consequente Durchführung des bei Jeruschalmi üblichen Sprachgebrauchs.

Dem gegenüber waltet bei der „Tosefta" bereits eine weitgehende Freiheit in der Benutzung des Jeruschalmi. Dies zeigt sich am deutlichsten und augenfälligsten in sprachlicher Hinsicht, durch vollständige Umwerthung des dem Jeruschalmi eigenthümlichen Sprachgutes. Das ursprüngliche Colorit des jerusalemischen Targum ist hier fast vollständig verschwunden, und selbst diejenigen Elemente, welche auch Jonathan daraus noch beibehalten hat, würde man vergeblich in den Zusätzen der Tosefta suchen, welche zumeist in der Sprache des Onkelos zu uns reden. Soweit Bibelstellen, sei es direct oder indirekt, angeführt werden, sind sie stets nach der Version des Onkelos wiedergegeben, unbekümmert darum, dass sie bei Jerusch. anders übersetzt sind. Man vergl. z. B. אשתמודע כען הכיתונא דברך היא (ואמרית) in Stück 3 und 5 mit Frgm.-Targ. zu Gen. 38, 26 und Aruch, Art. חכם und פרגוד; חיתא בישתא אכלתיה in Stück 4 mit Frgm.-Targ. zu Gen. 37, 33; כד נסבית כיתונא דיוסף אחא וטבילית יתה in Stück 3, sowie כמה דעבדתון לכיתונא דיוסף אחוכון דנכסתון צפיר בר עיזין ומטבלתון יתה בדמא in Stück 5, mit Frgm.-Targ. zu 38, 36 und Aruch, Art. צבע; ושויתא כלידך בטוניה in Stück 5 mit Jonathan zu Gen. 44, 2; ferner die Ausdrücke בדיל (für בנין oder מן בגלל) in Stück 5, מעדיא (für מעברא) in Stück 4, ווקפת עינהא לשמיא (für ותלת, vgl. Frgm.-Targ. und Jonathan zu Gen. 38, 25) in Stück 2 u. s. w.

Daneben finden sich in diesen Zusätzen auch rein hebräische Redewendungen, wie solche Ausdrücke, welche

der rabbinischen Litteratur entnommen sind. Man vergl. z. B. in Stück 5 zu Gen. 44, 18 אם אשלוף חרבי מתערה לא אתיבינה רקנן לנרתיקה, und gleich darauf בך אנא מתחיל ובפרשה רבך אנא מסיים[1]), welch letzterer Satz wörtlich aus Gen. r. sect. 93, 6 herübergenommen zu sein scheint.

Nicht minder frei wie mit der Form schaltet dieses Targum auch mit dem Inhalt der Jeruschalmi-Zusätze. Das Stück 5 erscheint vollständig umgearbeitet und durch Accumulation von aggadischen Zusätzen stark erweitert. Zunächst sind hier zwei Zusätze mit einander vereinigt; denn der Schluss, der hier noch auf G. 44, 18 bezogen ist, gehört zum folgenden Verse, wie nicht nur aus Frgm.-Targ. — das hier zweifellos seiner Vorlage getreu[2]) folgt, — sondern auch aus Gen. r. (sect. 93, 6 Ende) und Aruch, Art. מפח 4, ersichtlich ist. Ueberhaupt trägt der Schluss den Stempel der Unechtheit deutlich an der Stirn, wie schon die vielen, unvermittelt einander folgenden בבן, sowie die Vermischung und Verwechselung[3]) verschiedener Aggada's mit einander beweisen. Sicherlich ist auch die weitläufige Darlegung von Joseph's Verhalten und dessen Dialog mit Juda erst nachträglich aus Tanchuma וינש, Abs. 5[4]) hinzugefügt, dessen Wortlaut bisweilen vollständig beibehalten worden ist.

Bemerkenswerth ist auch die Aenderung, welche der Zusatz zu Gen. 38, 26 in der Wiener Hs.[5]) am Schlusse aufweist. Während Frgm.-Targ. die Schlussworte des Verses ולא אוסיף תוב למיחכום יתה durch ולא יסף עוד לדעתה übersetzt, und in gleicher Weise auch Jonathan und die Tosefta der Ausgg. die Worte ולא יסף durch ולא אוסיף wiedergeben, lautet dagegen

---

[1]) Man halte dagegen Frgm.-Targ. zur Stelle, wo die beiden Sätze also lauten: דאין שליף אנא חרבי מן נו תיקא לית אנא מחזיר יתה לתיקה . . . . מינך קדמוי אנא משרי ומפרשה רבך אנא מחסיל

[2]) Das beweist die genaue Uebereinstimmung mit Jonathan, soweit dieses Stück bei ihm überhaupt Aufnahme gefunden.

[3]) So ist die Erzählung von Joseph's Kraftleistung aus G. r. 93, 7 Ende an Stelle derjenigen von Manasse ib. 93, 6 Ende getreten; was dagegen von Manasse gesagt wird: ורמז למנשה בריה ומשש ידיה על בתפיה, ist an dieser Stelle ganz unverständlich und beruht offenbar auf einer Verwechselung mit der zwischen Manasse und Simeon vor dessen Einkerkerung sich abspielenden Scene, welche in Tanchuma gerade an dieser Stelle (וינש Abs. 4). erzählt wird. Die Verwechselung lag um so näher, als derselbe Bibelvers . . . שאנת אריה וקול שחל hier in Tanchuma wie in G. r, sect. 91, 6 auch auf das Schreien Simeon's angewandt wird.

[4]) Von der Stelle תרע שמתחלה לא באת עלינו וכו׳.

[5]) bei Seligson, Inaug.-Diss. S. 38.

der Schluss in jener Hs. ולא פסק מינה עוד, entsprechend der Aggada in Sota 10b כיון שידעה שוב לא פסק ממנה כתיב הכא ולא יסף עוד לדעתה וכתיב התם קול גדול ולא יסף.

Man sieht daraus, dass es der späteren Zeit, nachdem erst die Zusätze zu Onkelos allgemein üblich und beliebt waren, weniger um treue Wiedergabe des Jeruschalmi als um die Aufnahme der in ihm enthaltenen aggadischen Elemente zu thun war, die dann in den Zusätzen nicht nur in veränderter Form wiedergegeben, sondern auch vielfach durch Hinzufügung anderer Aggadas vermehrt wurden.

Uebrigens dürfte der Umstand, dass die Tosefta ebenso sehr an Onkelos wie das Frgm.-Targ. an Jeruschalmi sich eng anschliesst, auch auf die Verschiedenheit ihrer Provenienz zurückzuführen sein. Denn, was zunächst die Tosefta anlangt, so ist ihre Heimat zweifellos in Babylonien zu suchen, und zwar stammt sie höchstwahrscheinlich aus Nehardea. Dafür findet sich ein bestimmter Beleg in alten Machsor-Commentaren vor, in welchen unsere Tosefta die Bezeichnung תרגום נהרדעי führt[1]). Was dagegen die Herkunft des Frgm.-Targ. betrifft, so fehlt es hierfür in diesem Targum selbst nicht an deutlichen Spuren, welche uns auf das Abendland hinführen.

Wie bekannt, wird die Verkündigung Bileam's von der einstigen Vernichtung Edom's (Num. 24, 18 und 19) und dem Untergange der Kittim (ib. V. 24) bei Jonathan auf das Römerreich, das westliche wie das östliche bezogen. Diese Deutung enthielt bereits, wie sich bald zeigen wird, das Targum-Jeruschalmi und hat somit auch dem Frgm.-Targ. vorgelegen. Gleichwohl umgeht dieses Targum mit unverkennbarer Absichtlichkeit und einer gewissen ängstlichen Scheu diese Beziehung und wagt es kaum, hie und da versteckt darauf anzuspielen.

Dies zeigt sich schon bei Vers 18. Der erste Halbvers והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר אויביו wird in diesem Targum durch ויהי פרס ירתי מורא דגבלא לבעלי דבבידון. Levy, in seinem chaldäischen Lexikon (I S. 346b) hat diese Stelle vollständig missverstanden. Er liest יְרָתִי statt יְרַתִי und übersetzt: „Persien wird in Besitz nehmen den Berg Gabla." Abgesehen davon, dass der Plural ירתי zum Sing. ויהי nicht passt, widerspricht dieser Auffassung ebensosehr das darauf folgende לבעלי

[1]) Cfr. R. Ephraim aus Bonn in פרוש קרובות ms. (bei Zunz G. V.² 83 Anm. a), den Machsor-Commentar im Machsor Nürnberg (bei Ziemlich Machsor Nürnberg S. 21.). M. vgl. auch Zunz. Lg. S. 21.

דבביתן der Version, wie das doppelte והיה ירשה des Textes. Zweifellos, ist statt ירתי, wie bei Onkelos יְרָתָא zu lesen und ausserdem, wie so oft, aus demselben noch ויהי ירתא zu ergänzen, so dass nach Ausfüllung der Lücke die Uebersetzung also lautet: . . . וירא פרס ירתא ויהי ירתא טורא דנבלא. Nun ist allerdings נבלא eine stehende Bezeichnung für שֵׂעִיר ebenso sehr bei Jeruschalmi (vgl. Aruch, Art. גבל 3) wie bei Frgm.-Targ. (vgl. Gen. 14, 6). Was aber soll hier פרס bedeuten? Offenbar hat dieses Targum aus Furcht, bei der weltlichen Macht dadurch Anstoss zu erregen, Bedenken getragen, das Wort אדום in diesem Zusammenhange zu brauchen, und dafür פרס gesetzt. Genau in derselben Weise substituirt Frgm.-Targ. auch Gen. 15, 12 bei der Aufzählung der 4 Reiche für אדום[1]), von dem gesagt wird, dass es von seinem Falle sich nie erheben werde, מלכוותא דפרסיא[2]). Man vgl. dagegen die Erwähnung Edom's unter den 4 Reihen Lev. 26, 44, wo nichts Feindseliges gegen dasselbe enthalten ist.

Aehnliches zeigt sich auch beim darauf folgenden Vers 19. Der Schluss והאביד שריד מעיר lautet bei Jonathan: ויוביד וישיצי שיזובותא דמשתייר מן קושטנטיני קרתא חייבתא ויצרי ויחרוב ברכא מדודא וקיסרין תקוף קרוי עממיא, bei Frgm.-Targ. dagegen: וישיצי כל מה דמשתייר מן כרכא ח ייבא. Schon hier dürfte es kaum zweifelhaft sein, dass קושטנטיני u. s. w. bereits im Jeruschalmi enthalten war und von Frgm.-Targ. geflissentlich nur weggelassen worden ist. Auch scheint, dass durch das hinzugefügte Wörtchen כל auf beide Reiche angespielt werden sollte. Wie dem aber auch sei, soviel ist jedenfalls sicher, dass Frgm.-Targ. durch כרכא חייבא Rom andeutet, es aber nicht ausdrücklich zu nennen wagt.

Am deutlichsten aber tritt diese Scheu vor römerfeindlichen Aeusserungen in Vers 24 hervor. Wir stellen auch hier beide Versionen einander gegenüber:

Frgm.-Targ.	Jonathan.
ויפקון אוכלוסין סגיין בלברניא מן	. . . ויפקון באכלוסין סגיאין
מדינתא רבתא ויצרפון עמהן	מן למברניא[3]) ומארע איטליא
לגיונין סגיין מן דְּרוֹמָאֵי וישעבדון	ויצטרפון בלגיונין דיסקון מן
	קוסטנטיני ויצערון לארתוראי

[1]) vgl. G. r. S. 44, 20; ש"ו"ט Ps. 52, Ende; Wajikra r. 13, 5 u. a. wo überall אדום genannt ist, insbesondere aber Mechilta, Jithro Absch. 9. wo es גיפלת זו מלכות רביעית רומי חייבתא heisst.

[2]) An dieser Stelle hat auch Jonathan פרס statt אדום.

[3]) wofür zu lesen ist: בלברניא מארע.

וישעבדון כל בנוי דעבר ברם סופהון דאיליין ואיליין למיפל ביד מלכא משיחא ויהוון עד עלמא לאובדנא.	אתוריא ויצערון כל בני עבר נהרא ברם סופהון דאלין ודאלין לאבדון יהוי ואובדנא עד לעלם.

Hier liegt es klar zu Tage, dass beide Versionen nur einer und derselben Vorlage folgen. Nun wissen wir aus Aruch (Art. אטלקי), dass כתים, welches hier auch bei Onkelos auf die Römer bezogen wird, nicht nur im Allgemeinen im Jeruschalmi mit אטליא übersetzt, sondern speciell an dieser Stelle durch איטליא דהיא רומי wiedergegeben war. Frgm.-Targ. aber umschreibt dasselbe durch מדינתא רבתא. Es ist sonach kein Zweifel, dass hinter dem דרומאי des Frgm.-Targ. nur das קסטנטיני des Jonathan, genauer des Targum Jeruschalmi sich verbirgt. Will man nicht alle diese Aenderungen lediglich auf Rechnung der Ausgaben setzen, so würde daraus mit Bestimmtheit zu folgern sein, dass wir die Wiege dieses Targum nicht in Babylonien, sondern in der Machtsphäre des römischen Reiches oder des Christenthums zu suchen haben.

Weit wichtiger noch ist freilich, was sich daraus für die Frage nach dem Alter nicht nur des Frgm.-Targ. selbst, sondern auch des Targum-Jeruschalmi ergiebt, worüber jedoch weiter unten. (Fortsetzung folgt.)

Jehuda Hadassi's Hermeneutik und Grammatik.

Von

W. Bacher.

(Schluss.)

Die letzten neun Regeln (**72—80**) betreffen die Arten des Satzes und zwar: Erzählung, Frage, Gebot, Verbot, Ausrufung, Bitte, Individualisirung, Wunsch, Verwunderung[1]). Die erste dieser Satzformen (הגדה) dient Hadassi als Gelegenheit, auf den didaktischen Zweck der biblischen Erzählungen hinzuweisen[2]). Für die dritte und vierte wandte er die bei den Rabbinen gebräuchlichen Termini: עשה und לא תעשה an.

---

[1]) N. 173, ה bis ח. Abulwalîd (Luma' I. Cap. Ende) zählt folgende Arten des Satzes auf: 1. הגדה; 2. שאלה; 3. קריאה; 4. תאוה; 5. בקשה; 6. צווי; 7. הזהרה. Es fehlen also von Hadassi's Arten die unter Nr. 78 und 80 gestellten. Saadja kennt fünf Satzarten, s. Z. d. D. M. G. XLIX, 59.

[2]) ומדוק מדת הגדתם אנו לומרים יחוד אלהינו ונפלאותיו וגבורותיו יח"ש . . .

Die fünfte Satzform nennt er הזכרה (wohl das arabische ذِكْر) und fügt dem noch den bei N. 80 angewendeten Terminus הפלאה an; als Beispiele führt er mit הוי oder אוי eingeleitete Sätze an. Die sechste Satzform (בקשה) bestimmt er als die an einen Höherstehenden, den Herrn, Vater, Lehrer, oder an Gott gerichtete Bitte, zum Unterschiede vom Gebote, das der Höherstehende an den Geringeren richtet. Die siebente Satzform (הסגלה = arab. تَخْصِيص[1]) zeigen Sätze, in denen durch das Demonstrativum זה auf ein bestimmtes Individuum oder einen bestimmten Gegenstand hingewiesen wird: Deut. 21, 20; Exod. 4, 17; Richter 6, 14; I. Kön. 22, 20; Exod. 32, 1; Jes. 44, 5. Für den Wunschsatz (תאוה) bringt Hadassi Beispiele, in denen מי יתן oder לו den Satz einleitet. Die letzte Satzform, welche zugleich die 80 Regeln abschliesst, nennt er הפלאה[2]). Als Beispiele citirt er Sätze, die mit איכה oder איככה beginnen[3]).

Der Gruppe der die Satzform betreffenden Regeln gehen drei Regeln voran über Sätze, die mit כִּי und anderen Conjunctionen beginnen (**69**)[4]); über Sätze mit כה oder ככה (**70**)[5]); über Sätze mit ויאמר oder וידבר (**71**)[6]). Hinsichtlich der letzteren stellt Hadassi fest, dass ויאמר in Fällen, wie Gen. 1, 3, 6, 9, ib. 12, 1, Exod. 6, 21, zur Anlehnung an das Vorhergegangene diene, in Jos. 2, 2 (וַיֹּאמֶר), Deut. 33, 2 absondernde Bedeutung habe; וידבר habe immer diese letztere Bedeutung und trenne den damit eingeleiteten Abschnitt vom Vorhergehenden[7]).

---

[1]) S. oben S. 81, A. 2.

[2]) Dazu die Erläuterung: זו היא פלאוי הדבר חמתמיה אוני השומעין. Es ist das arab. תשניע oder אסתשנאט.

[3]) Er fügt die Bemerkung an: וכן במדה זו רצון הלב בין הזן ללאו לנשאליו משואליו. Die dazu angeführten Beispiele sind Fragesätze, wie die in Gen. 24, 58; I. Kön. 22, 4; II. Kön. 8, 9; Gen. 24, 23; I. Sam. 22, 11; ib. 21, 4; Gen. 38, 16; Jes. 38, 15 (מה אדבר); ferner mit אם beginnende Sätze: Ruth 4, 4; Jerem. 4, 1. Dann folgt die allgemeine Bemerkung: וכאלה רבו באמרי חוזיך ורובן במדה זו האחת נמדדות ודוק של כולם יוצא מדקדוקים . . Man sieht nicht recht, was diese Sätze unter sich gemein haben und warum sie der letzten Satzform angefügt sind.

[4]) N. 173, ב: ממלת כי לספור ולסמיכה ולמיעוט וכן בלתי זולתי ובלעדי ולבד ואם.

[5]) Ib. ג: ממלת כה ככה כואת כאלה לביאור ולהגידה ולדוגמה.

[6]) Ib. ד: ממלות ויאמר וידבר להסמכה ולהפרדה מענין מעלה למטה ומטה למעלה.

[7]) S. N. 297 Ende: כל וידבר מוברת וכל ויאמר סמוך עם של מעלה. Das wird dann in No. 298 א bis י erläutert.

Zur **Rhetorik** der heiligen Schrift gehören zunächst die Regeln **26** und **27**, welche den auf den Begriffen des Allgemeinen und Besonderen sich gründenden Regeln eingereiht sind. Sie betreffen Fälle, in denen ein Theil statt des Ganzen genannt ist[1]), oder das Ganze statt des Theiles (die Gattung statt der Art)[2]). Rhetorischen Inhalts sind ferner die Regeln 54—57, und zwar: **54**. Das Gleichniss, welches in zwei Arten zerfällt: a) das wirkliche Gleichniss, in dem Existirendes mit Existirendem verglichen wird, wie z. B. Jerem. 11, 16, Israel mit einem Oelbaume[3]); b) das uneigentliche Gleichniss, welches Unmögliches als möglich vorstellt, wie z. B. Ps. 139, 8 ff.[4]). **55**. Sprüche der Vorzeit, wie der in Num. 21, 27 erwähnte[5]). Einen solchen „alten Spruch" citirt David, I. Sam. 24, 14. Einen Spruch von Moses lesen wir Deut. 29, 18b, eine bildliche Bezeichnung des Frommen und Frevlers[6]). — **56**. Eine Aussage, welche nicht der Wirklichkeit gemäss ist, sondern

---

1) N. 170 ל: דבר המצוא היוצא הפרט והוא בכלל. Beispiele: „Sonne", Koh. 1, 3: „Mond", Ps. 72, 7; beides statt „Himmel".

2) Ib. ב: דבר היוצא מצא הכלל והוא פרט. Beispiel: חי Gen. 3, 20, statt [illegible].

3) N. 172, ב: [illegible] ... [illegible]. Weitere Beispiele: Jes. 5, 1 ff.; Joel 1, 7; Hos. 10, 1; Deut. 32, 11; Ezech. 17, 3; Jerem. 12, 9; Ps. 92, 13. Dann die zusammenfassende Angabe: [illegible].

4) [illegible] ... Die Psalmstelle erläutert Hadassi und citirt dann Dan. 2, 22 u. Jer. 23, 24. Als weiteres Beispiel bringt er Jes. 14, 13. Dann die Schlussbemerkung: [illegible]. Zu [illegible] (= arab. [illegible] s. unten Anm. 6.

5) N. 172 ג: [illegible] ... [illegible].

6) [illegible]. Dann folgen weitere Beispiele, die aber eigentlich zur ersten Art des in Regel 54 behandelten משל gehören; eines der Beispiele, Deut. 32, 11, war auch schon dort angeführt (s. vor. S., A. 7). Die Beispiele betreffen die Bezeichnung Israels als Heerde (Num. 27, 17, Jerem. 50, 6 und 17), ferner die Vergleichung der Stämme Israels mit Thieren (Gen. 49, 9, 14, 17, 21, 27, Deut. 33, 22), mit der Schlussbemerkung: [illegible]. Die Vergleichungen werden also als spruchartige Redensarten aufgefasst, die den thatsächlichen Verhältnissen einer bestimmten Zeit entstammten. Weiter führt Hadassi als Beispiel an die Fabel Jothams, Richter 9, 8 ff.

die Meinung der betheiligten Personen wiedergiebt [1]); wie Jos. 2, 7: „sie setzten ihnen nach," während die vermeintlich Verfolgten auf dem Dache versteckt waren (V. 6) [2]); Gen. 27, 23: Jakob's Hände waren behaart, nämlich nach Isaak's Meinung; Exod. 7, 12: die Stäbe „wurden zu Schlangen", nicht in Wirklichkeit wie Moses' Stab, sondern nach der Meinung der von den Zauberkünsten geblendeten Zuschauer. Hierher gehört die Erzählung von David's scheinbarem Wahnsinn, I. Sam. 21, 14 ff.; ferner die Aussage vom brennenden Dornbusch, Exod. 3, 12 [3]). Hierher gehören ferner die verbildlichenden und sinnlichen Aussagen von Gott, die alle metaphorisch sind [4]). Ferner die Benennung der Götzen als göttliche Wesen [5]); die nur metaphorisch zu verstehenden Gebote in Deut. 6, 8 f. [6]); die Erzählung von Samuel, der nach seinem Tode Saul erschien (I. Sam. 28) [7]).

57. Zurechtweisungen und Tadelworte, die in die scheinbare Form eines Gebotes gekleidet sind [8]); z. B. Deut. 28, 36b; Hosea 9, 3 (יאכלו); Ezech. 4, 13 [9]).

---

[1]) N. 172 ל: מדגדת הכתוב שאינה אמתית באמת כי אם לרעת הרואה. והשומע והשואל. Vgl. dazu Abulwalîd Luma' 313 ff., Rikma 192 f. Aus der Schrifterklärung Ab.'s, S. 23.

[2]) S. D. Kimchi z. St.: כפי מחשבתם.

[3]) כראיית משה ע"ה ודעתו.

[4]) וכן כלל הגאמרים על אלהינו ית"ש דמיות וצורות ואברים . . . לדרך מעבר ולא לדרך אמת. Hadassi bringt nur wenige Beispiele. Ausführlich hat er den Gegenstand in den Abschnitten zum ersten Gebot (66—93) behandelt. Seine Darstellung und Erläuterung der Anthropomorphismen und Anthropopathismen der heiligen Schrift, mit der eine Kritik der agadischen Kühnheiten, namentlich in den Aussagen über Gott (No. 78 bis 85) verbunden ist, kann hier nicht näher besprochen werden. Auch in jenem grösseren Excurse gebraucht er häufig den Ausdruck דרך מעבר (ar. טריק אלמנאו). S. auch No. 48, wo der rabbanitische Kanon דברה תורה כלשון בני אדם angewendet ist (Buchst. נ). Ueber מעבר s. auch No. 338, Absatz יהודה Anfang (125a).

[5]) וכן שנקראו הפסילים [אלהים] עיד מעבר ולא באמת, Beispiel Jerem. 2, 11.

[6]) וכן שאמר וכתבתם . . . וקשרתם . . . לדרך מעבר. S. oben S. 78 (7. Regel Hadassi's). S. ferner E. Hakkofer, No. 77, ח.

[7]) . . . והלך הכתוב כדעת הרואה והשואל והוא שאול המלך . . . Dies Beispiel nebst anderen, unter der 56. Regel gebrachten bespricht Hadassi ausführlich auch N. 88 Ende und N. 89 Anfang.

[8]) N. 172, ב: מעניין תוכחה נגאי ודבה ושמץ . . . אין ממנו עליני ראה לקימם ולמשותם. S. Abulwalîd, Luma' 317, 3—6, Rikma 193, 36—39, mit folgenden Beispielen: Richter 10, 14, Ezech. 20, 34. Amos 4, 4.

[9]) Hadassi fügt noch hinzu, man dürfe aus den Worten וקולה לא ישמע, I. Sam. 1, 13, nicht das Verbot des lauten Betens ableiten, und bespricht das eingehender. S. darüber auch die Einleitung seines Werkes, zu Anfang (p. 10d): חזו אנשים מזה ונמלו . . . רמז מן וקולה לא ישמע ולא הביטו אל אלף אלפים רמזים ופסוקים נראים . . .

Nur noch zwei von den 80 Regeln Hadassi's sind im Bisherigen unerwähnt geblieben: **62** und **63**. Sie beziehen sich auf massoretische Eigenthümlichkeiten des Bibeltextes und zwar: (62) die schwebenden Buchstaben[1]), die Punkte[2]), fehlende Buchstaben[3]); (63) Fälle des Keri und Kethib[4]). Die letzteren werden zum Theile auf agadische Art gedeutet. Im Zusammenhange mit der 65. Regel bespricht Hadassi noch andere massoretische Eigenthümlichkeiten des Bibeltextes[5]).

Am Schlusse dieser Darstellung der 80 Regeln Hadassi's sei nur noch bemerkt, dass er zu den sowohl bei diesen, als bei den 60 grammatischen Regeln angeführten Beispielen hervorzuheben pflegt, es gebe noch viele andere Beispiele, man müsse von den angeführten auf die nicht angeführten Folgerungen ziehen[6]).

V.

Die Stammformen der Nomina. Grammatische Nachlese.

Es war bereits erwähnt[7]), dass Hadassi, seiner Lust am Numeriren[8]) folgend, eine Liste von 35 Formen des Nomens,

---

[1]) N. 172, ו. מאותיות התלויות במלות. Beispiele: Ps. 80, 14 (die Lesung מיר bedeutet: מיריית חצי בני אדום. vgl. Ps. 11, 2, Ezech. 3, 13); Hiob 38, 13 u. 15 (רשים ממצות ה'); Richter 18, 30 (בן משה).

[2]) דנקודין למלות למטלה כגון וישקהו ויבכו ובללם מו במקרא שאינם חוקים בקריאתם ולכן דם ננקדים כי דם נרפים במלולות. Hadassi scheint damit zu sagen, die Puncta extraordinaria seien textkritischer Natur.

[3]) האותיות התסרות. Beispiele: מרשית (Deut. 11, 12), רפינו (Jer. 51, 9), נממינו (Hiob 18, 3).

[4]) N. 172, ה: מתבות דנכתבות לשני פנים וזה שאומר יש אם למקרא ואם למסורת Hadassi bringt dann Deutungen zu Jes. 63, 9, Exod. 21, 8, Prov. 26, 2, Lev. 25, 30, Ps. 100, 3, an welchen Stellen die Lesung zwischen לא und לו schwankt. Ferner deutet er etymologisch טפולים und מחורים, תשנלנה und תשכבנה; und bemerkt zum Schlusse nochmals: הכתובים בפנים הם אם למקרא והכתיבים חוצה הם אם למסורת כמסורת דנכתב יש אם למקרא ואם למסורת חוק מהכתיבה. Den traditionellen Kanon wendet Hadassi auch auf die Deutung אל תקרא בראשית אלא בָּרָא שית an (No. 47, B. ק). S auch N. 48 Anf. und N. 331 Ende.

[5]) N. 172, נ: Beispiele des קרי ולא כתיב (s. oben S. 82, Anm. 5. Ende Im Anschlusse daran, ohne dass diese Besonderheiten unter den Begriff der Ueberschrift dieser Regel gehörten, folgt noch ein Hinweis auf: 1. אותיות גדולות וקטנות; 2. המכת אותיות, d. i. Buchstabentausch, wie לב קמי (Jer. 51, 1) für כשדים 3. Notarikon, wie אב דמן = אברהם 4. אותיות אהוי תלן משמשין במקרא. Zu 2 und 3 s. N. 29 und 30 der 32 Regeln. Zu 4 s. N. 17, צ: ואותות אהוי תלן משתמשין זה לזה.

[6]) Ein stehender Ausdruck dabei ist רבו מארבה.

[7]) S. oben S. 17, Anm 1.

[8]) Hadassi nummerirt auch die Wunder der Schöpfung und zählt deren vierzig auf (N. 372–376), ferner die in der Bibel vorausgesagten Wunder der messianischen Zeit, an Zahl 54 (N. 377 f.).

als Anhang und als zweite Serie der letzten 35 seiner achtzig Normen, dem Rahmen dieser letzteren einfügte. Diese Liste entnahm er einem Werke des „tiberiensischen Grammatikers" Jehuda b. Alân, betitelt Meôr Enajim, fügt aber auch aus Eigenem hinzu[1]), wobei nicht ersichtlich ist, ob er die Zahl der Formen mit neuen oder nur die einzelnen derselben mit weiteren Beispielen vermehrt hat. Jedenfalls geht der Grundstock des Verzeichnisses auf den nur aus wenigen Citaten bekannten Tiberienser Jehuda b. Alân[2]) zurück und gewährt schon deshalb, aber auch als das älteste unter den bekannten Verzeichnissen der hebräischen Nominalformen, ein besonderes Interesse. Die Formen sind noch nicht mit Mustern aus der Wurzel פעל[3]) bezeichnet, sondern nur durch Angabe zahlreicher, alphabetisch geordneter Beispiele, die zum Theil aus den abgewandelten Formen, wie sie in der Bibel vorkommen, erschlossen sind[4]). Um den Einblick in die Anordnung dieser 35 Nominalformen zu erleichtern, gebe ich im Folgenden ein Verzeichniss derselben, mit Angabe der Musterformen, aus den Beispielen nur einige irgendwie beachtenswerthe oder auffallende hervorhebend.

1) פָּעֶל. Beispiele: אסם (zu אסמיך, Prov. 3, 10), בסר (zu בסרו Hiob 15, 33), בצל (zu בצלים, Num. 11, 5), כמר (zu וכמרין, Hosea 10, 5), נדן (zu נדניך, Ezech. 16, 33), צלל (zu צללי, Jer. 6, 4), שפט (zu שפטים, Exod. 6, 6)[5]).

2) פָּעָל. Beispiele: מתק (zu מתקי, Richt. 9, 11), ערם (zu בערמם, Hiob 5, 13).

3) פַּעֲלָל. Beispiele: אלף (zu אלפים, Prov. 14, 4), בשם (zu בשמי, Hohel. 5, 1), כרע (zu כרעיו Levit. 1, 9), עמם (zu עממים, Nehem. 9, 22), תחן (?Num. 26, 35), תדר[6]).

---

[1]) N. 173, מ: אשר בארם טברני המדקדק בספרו מאור עינים ר"ית והוספתי אני עליהם כמה וכמה.

[2]) S. unten Abschn. VI.

[3]) Solche Musterformen aus פעל s. bei den Schülern Menachem's (Liber responsionum ed. Stern, p. 52—57) und in Ḥajjûǧ's Tankît (פיזנקוד). Bei den Schülern Menachem's sind die drei ersten Formen der Liste Hadassi's behandelt.

[4]) In den Ueberschriften nennt Hadassi oder seine Quelle die Formen des Nomens משקל. S. über diesen Terminus Z. d. DMG. XLIX, 376.

[5]) Nach der Liste der Beispiele folgt eine Reihe anderer Beispiele, bei denen aber die Imperative der betreffenden Verba angegeben werden. Die Bedeutung dieses kleinen Excurses ist mir nicht klar.

[6]) St. תדר (auch W.) ist wohl תמר zu lesen.

4) פָּעַל. Beispiele: לבן (zu רבנים, Gen. 11, 3), ערם (zu ערמים, Jer. 50, 26) Auch מָגַן.

5) פָּעוֹל. Beispiele: פתות (zu ובפתותי, Ezech. 13, 19), תאום zu תאומי, Hoh. 4, 5), תאור[1]. Ferner folgende mit ־וֹן gebildete Wörter: רצון, ציון, עון, לשון, ינון, גרון. Aber auch נכון, נבון, מאור.

6) פָּעִיל. Beispiele: בעיר (zu בעירו, Exod. 22, 4), הליך (zu הליכי, Hiob 29, 6), מריר (zu כמרירי, Hiob 3, 5), פליל (zu פלילים, Deut. 32, 31). Als Beispiel mit dem Anfangsbuchstaben ו sonderbarer Weise וָוִים (Exod. 38, 28).

7) פַּעִיל. Beispiele: אביר, עתיק, aber auch מַכִּיר.

8) פַּעוֹל, wie קַנּוֹא, aber auch חַלּוֹן.

9) פִּעֵל, wie אִלֵּם, נִבֵּן; auch ענב (zu ענבי, Deut. 32, 32).

10) פַּעַל, wie אַשָּׁף, שַׁבָּת.

11) פְּעוּל. Beispiele: אסור (von אסוריו, Ri. 15, 14), באוש (zu באושים, Jesaia 5, 2), חנוט (zu החנוטים, Gen. 50, 3), חרוז (zu בחרוזים, Hoh. 1, 10)[2].

12) פַּעוּל. Beispiele: בַּכּוּר (zu הבכורות, Jerem. 24, 2), חבור (zu חבורה, Exod. 21, 25), חלוק (zu חלוקי, I. Sam. 17, 40).

13) פְּעִיל. Beispiele: גליל (zu גלילי, Esther 1, 6), הגיג (zu הגיגי, Ps. 5, 2), תמים, עמית (Hiob 37, 16).

14) פְּעוֹל, wie חֲמוֹר, דְּרוֹר. Auch מנור (I. Sam. 17, 7).

15) פְּעָל. Beispiele: דוי (Ps. 41, 4), דוד (zu ובדודים, II. Chr. 35, 13), עבד (zu ועבדיהם, Koh. 9, 1).

16) פּוֹעָל. Beispiele: שוער (zu השוערים, Jerem. 29, 17), תולל (zu ותוללינו, Ps. 137, 3).

17) פּוּעָל; wie אוּלָם. Auch דומם (Jes. 47, 5).

18) פַּעְלֵל. Erstes Beispiel גרזן; die übrigen Beispiele durchaus מַפְעֵל-Formen, wie מזלג, מרבק.

---

[1]) Mit der Angabe: יתארדו בשרד (Jer. 44, 13). Es ist nicht klar, wie aus dieser Verbalform, oder, wenn das Citat irrthümlich ist, auf andere Art die Form תָּאוֹר abgeleitet werden kann.

[2]) Auffallend sind folgende Beispiele: שבלול (Ps. 58, 9), דלול mit der Angabe דליתני (Ps. 30, 2): הלול mit der Angabe להוללים אל תהלו (Ps. 75, 5); עלול mit der Angabe ותעלולים (Jer. 3, 4).

19) פַּעֲלָת. Neben Beispielen, wie אדרת, יבלת, צמרת, Formen nach מַפְעֶלֶת aus פ"נ Wurzeln: מפלת, מצבת u. s. w.[1]).

20) תִּפְעָלָת, wie תפארת. Daneben gestellt Formen nach dem Muster תַּפְעוּל (תעלול, תמרוק)[2]) promiscue mit solchen nach תַּפְעוּת (תחרות, תכבות, תזונות).

21) מְפִעָה, wie מחזה, מִסְבָּה (aus ובמחלות, Jes. 2, 19.)

22) תִּפְעָה, wie תקוה; auch תרזה (Jes. 44, 14).

23) פָּעוּל. Neben Beispielen, wie קשור, זכור u. s. w. auch פְּעוּת-Formen: רמות, חסות, חזות, הגות (zu רמותך, Ez. 32, 5).

24) פַּעֲלוּת, wie מלכות, קדרות.

25) תַּפְעוּל. Nach ausschliesslich im Plural gebrachten Beispielen, wie תערובות, תהפוכות u. s. w.[3]) folgt eine Gruppe von Formen nach dem Muster תְּפוּלָה, und zwar ebenfalls im Plural: תשורות, תבואות u. s. w.

26) פַּעְלָל. Promiscue folgende Beispiele: חשמל, ארגו; גרגר, גלגל (zu לגרגרותיך, Prov. 1, 9), סלסל, דרדר (zu סלסלות, Jer. 6, 9), קשקש (zu קשקשים I Sam. 17, 5); מרמר (Ri. 3, 31).

27) Einsylbige Wörter mit dem Vocale ־. Die Beispiele zumeist von Verben, deren zweiter und dritter Radicalbuchstabe schwach ist[4]).

28) Einsylbige Wörter mit dem Vocale ־ [5]).

29) Einsylbige Wörter mit dem Vocale ־ [6]).

---

[1]) Zu letzterem Beispiele die Bemerkung: ואלה חמרים אות והן מנפלת מנצבת ודומיהם במשקל ממלכת מחצבת מחברת במחתרת והוא שם כלי בחל של חתירה כמו מחברת ממארת ודומיהם.

[2]) S. jedoch S. 115, Anm. 2.

[3]) Diese Musterform ist auch unter Nr. 20. gebracht.

[4]) Mit der Schlussbemerkung: ודומיהם בפועלים שעינם ולמדם חלקים בלשון תורת אלהיך. Mit חָלָק giebt Ibn Esra den arab. Terminus לין, die Bezeichnung der schwachen Buchstaben wieder. S. Die grammatische Terminologie des Hajjûg, S. 15. Bei Hadassi, 173 ג. findet sich noch: והגחלקים והנמשכים. Vgl. noch Joseph Kimchi's Bemerkung, S. Sikkaron S. 30. Z. 13. Unter den Beispielen zu dieser Nummer findet sich רי (Hiob 37, 11) mit der Bemerkung: (Ps. 65, 11) מן תלמיה רוה; כי (Jes. 3, 24), mit der Bemerkung: (Lev. 13, 6) מן כהה דנגע. Diese letztere Etymologie hat Hadassi auch in der 69. seiner achtzig Regeln, wo er das Subst. כי als Homonym der Conjunction כי bespricht.

[5]) Unter den Beispielen שמ als Singular zu שמים (d. i. מים, Ps. 101, 3.)

[6]) Unter den Beispielen auch die Partikeln אַף, אַל der Imper. הַב, die Perfecta קָם, זָע (Esther 5, 9), das Adj. רָשׁ.

30) פָּעָה, wie אלה, מנה, שפה [1]).

31) פַּעָה und פַּלָה, mit Beispielen wie נאה und שיבה, auch עַלָה-Formen, wie דַּעָה.

32) פִּילָה, wie בינה. Auch זיקה (von זיקות, Jes. 50, 11), עינה (von עינות, Prov. 8, 28).

33) פִּעָה, wie שִׁדָּה, גִּנָּה, צִנָּה.

34) פִּיעוֹל und פִּעוֹל [2]), wie כִּישׁוֹר und גִּבּוֹר. Unter den Beispielen der ersten Gruppe steht auch מישור, ניצוץ; unter denen der zweiten: שבול (zu שבלים Gen. 40, 6), חַלּוֹן, סִלּוֹן.

35) פֻּעָל, mit den Beispielen אכל (Exod. 7, 2), לקח (II. Kön. 2, 10), ילד (Ri. 13, 8), יסד (Zach. 8, 9). [3]).

Diese Liste der Nominalstammformen erscheint sowohl an Zahl, als an Correctheit sehr mangelhaft, wenn man sie neben die Liste Abulwalîd's stellt, der für die dreibuchstabigen Wurzeln allein nahe an 180 Formen aufzählt [4]). — Näher liegt es, die bescheidenere Liste Joseph Kimchi's zu vergleichen, der die runde Zahl von dreissig Formen hat [5]). Die Musterformen Joseph Kimchi's sind auf Grund correcter Wurzelbestimmung festgestellt und viel systematischer angeordnet als die Hadassi's. Von den 35 Formen des Letzteren sind in Kimchi's Liste nur 13 enthalten.

Aus dem bei Hadassi aufgenommenen grammatischen Material seien noch, zur Ergänzung des zweiten und dritten Abschnittes vorliegender Abhandlung folgende Einzelheiten hervorgehoben.

Die drei Redetheile nennt Hadassi: שמות ומעשים ומשרתים [6]). Der Name für das Verbum, מעשה, ist Uebersetzung des arabi-

---

1) Zu תָּו ist eine Femininform תוה supponirt.

2) Durch die Termini רפים (רפויים) und דגושים (מודגשים) unterschieden.

3) Das letzte Beispiel ist unrichtig, vielleicht ist es aus יוקש verschrieben. Ueber diese Gruppe s. A. I. E. als Grammatiker, S. 106, Anmerk. 25.

4) S. Luma' c. 10, Rikma c. 11. David Kimchi ist systematischer und vollständiger als Abulwalîd und zählt über 250 Formen der dreibuchstabigen Wurzeln auf.

5) Sefer Sikkaron, S. 20—27.

6) N. 163. ט, 173, ס (69a). An beiden Stellen giebt Hadassi eine Analyse des ersten Verses der Bibel indem er für jedes Wort angiebt, zu welchem Redetheil es gehöre. Dann folgt an der einen Stelle die allgemeine Bemerkung: כן כלל החקוק [ב]ספרי האגרון מעשה, משרת ושם, an der andern: כן דרך כל לשון התורה ודברי נביאיו משרת ו[מ]עשה ושם.

schen Terminus פעל (fi'l), die auch bei Dûnasch sich findet[1]). Häufiger ist bei Hadassi eine andere, die Wurzel beibehaltende Wiedergabe des arabischen Terminus, nämlich פעילה[2]). Den arabischen Ausdruck אפעאל מתצרפה — flectirte Verba — übersetzt er mit פעילות מסובות[3]). Der Name des dritten Redetheiles ist eine Uebersetzung des arabischen Terminus, mit welchem die karäischen Autoritäten David b. Abraham, der Lexicograph und Jepheth b. Ali, der Bibelexeget, die Partikeln bezeichnet: משרתים — ar. כואדם[4]). Einer dritten karäischen Autorität, dem Verfasser des Kitâb al-Muschtamil[4]), bei dem die Partikeln ebenfalls כואדם heissen, scheint Hadassi einen ganz sporadisch dem Excurs über die 35 Formen des Nomens angehängten Passus über die Partikeln entlehnt zu haben[6]). Jedoch können Beide eine gemeinsame Quelle benützt haben[7]).

---

1) S. Die grammatische Terminologie des Ḥajjûǧ, S. 23, Anm. 1.

2) S. die 31. der 60 Regeln; ובפעילות פועל עם פעול נצמדים כמו שמרני (bei Ibn Esra, Môsnajim 30b: להצמד פועל עם פעול.)

3) N. 173, מ (70a ib.)

4) S. Pinsker, Likk. Kadm. I. 159.

5) S. meine Abhandlung im 30. Bande der Revue des Études Juives p. 232—256: Le grammairien anonyme de Jérusalem et son oeuvre.

6) Ich will die beiden parallelen Stücke hier einander gegenüberstellen. Die Stelle aus dem Muschtamil ist aus einem der Fragmente der Kais. Bibliothek in St. Petersburg copirt. Ich verdanke die Abschrift der Freundlichkeit des Herrn Paul v. Kokowzoff.

Hadassi:	Muschtamil:
ומשרתי כל הפעלים הם אֶל אַל ועל ואת ולולי וכי ואם ואו ומן ועוד ועם וגם ואך ורק וכן ופן ודומיהן. וכן אשר ומָה ומָה ומי וכמה ומתי ואין ואנה ואן (ואן ואנה .W) ואך ואי ואיה ואיפה ופה וכה ואמנה ואמנם וכל ואיך והיך ואיכה ואיככה ואולי ומדוע ואז ואזי והן והנה ויען וביען ולבד ובלעדי וזולתי. כל אלה המלות וכדומה להן אם יבוא עליהם מסימני השם (דבוקים) תחשבנה כשמות ואם לא יבוא עליהן מסימני השמות תחשבנה משרתים (זקוקים).	אלכלאם פי אלאלפאט אלמשתבהה באלחרוף אלכואדם ודכר פואידהא. זדלך נחו אשר ומי ומה וכמה ומתי ואין ואנה ואן ונא ואי ואיה ואיפה ופה וכה וכן וכל ואיכה ואכותהא ואולם ואולי ומדוע ואז ואזי והן והנה והוי ויען ולמען ואמנה ואמנם ואשבאה דלך. In der nun folgenden Erörterung werden die סימני השמות (= עלאמאת אלאסמא bei Hadassi) erwähnt, als charakteristisch für die Zugehörigkeit gewisser Partikeln zur Classe der Nomina.

7) Mit dem Muschtamil hat Hadassi auch die Angabe über die 22, mit den Endbuchstaben 27 Buchstaben des Alpabetes (N. 164, ט) gemeinsam. Im Muschtamil lautet der Passus: אעלם אן חרוף אלף בית פי אללגה אלמדכורה ואן כאנת תשתמל פי אלעדד עלי סבעה ועשרין חרפא פאנהא תרגע פו אלתחקיק אלי אתנין ועשרין אדא אסקט מנהא נצף אלחרוף אלמתמאתלה פי אללפט אלמכתלפה פי אלכט . . .

Die der arabischen Grammatik entlehnte Eintheilung des Nomens in das „starre" Nomen (ar. נאמד) und das abgeleitete (משתק) bildet bei Hadassi den Gegenstand eines kleinen Excurses, bei Gelegenheit der Besprechung von יָבָם und יִבְמָה, die er in spitzfindiger Weise von einander sondert[1]). Diese Eintheilung kömmt auch sonst bei ihm vor[2]).

Eine auf verschiedenen Eintheilungsgründen beruhende Classificirung der Nomina bietet folgender Passus (173, 3 p. 70a: שם גלוי ושם נסתר שם קפאוי ושם פעול שם התאר ושם העצם שם המקרה ושם הגוף. Von dem ersten dieser Paare ist שם גלוי = arab. אסם מאהר, das Nomen selbst im Gegensatze zum Pronomen (Pronominalsuffix): אסם מצמר = שם נסתר (צמיר).

Für die zwei Buchstabenclassen der Wurzel- und Functionsbuchstaben findet sich auch bei Hadassi vereinzelt der mehrfach bezeugte Terminus: זכרים ונקבות[3]).

Ein vereinzelter Terminus ist אקראי, das talmudische Wort für Zufälligkeit[4]). In der achten der 60 Regeln heisst es nämlich (166, ק): במלת[5]) וט' וד' פעמים נמצאים אקראים הודמנתון ובמלת נצטדק. Mit dem Ausdrucke soll gesagt sein, dass die beiden Buchstaben ט und ד nicht ihrer wesentlichen Bestimmung nach, sondern nur durch das Zusammentreffen mit צ, beziehungweise ז, als Bildungselemente des Hithpael (statt ת) fungiren. Diesen Terminus habe ich noch, wenn auch in anderer Bedeutung, bei einem anonymen Grammatiker gefunden, der auch sonst Berührungspunkte mit Hadassi und den Karäern hat[6]).

---

[1]) N. 322, ע bis ת. השמות של בטוי שפתים יחלקו לשני חלקים . . . מהם. שמות קפואים שאין מהם פעילה. Die zweite Art des Nomens heisst dann im Verlaufe des Excurses: שם פועל, השמות הפועלים, שמות הנפעלים.

[2]) S. 239. ז: מלת נשים אינה מתפעלת כי היא שם קפאוי. S. besonders den Absatz über die erste der 35 Nominalformen: שמות קפיאות ושאינן קפואות. Diesem Absatz ist auch die von Posnanski, Eine hebräische Grammatik aus dem XIII. Jahrh., S. 15 citirte Stelle entnommen. Diese anonyme Grammatik hat: שמות פעולים ושמות קפואים. Weiteres s. Poznanski, ib. S. 11.

[3]) N. 163, ז: להבין האותיות איזה מהם זכרים ומי מהם נקבות. Dieser Terminus findet sich in der alten Nachschrift zum Taame Hamikra (כ"ב אותיות הם י"א זכרים י"א נקבות), mit Begründung im Manuel du lecteur, ed. Derenbourg, S. 19. Ueber die Bemerkung Derenbourg's (daselbst S. 155) betreffs des ס' זכ' ונקבות von Ibn Gikatilla, welche Geiger (Jüd. Zeitschrift X, 21) adoptirt, s. Posnanski, Moses b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla, S. 22.

[4]) S. Levy I, 169b.

[5]) So die Wiener Handschrift; die Ausgabe hat נקראים.

[6]) In der von Posnanski edirten Grammatik (oben Anmerk. 2) heisst

Den arabischen Terminus für den Infinitiv, מצדר, behält Hadassi im Hebräischen bei [1]), ganz so wie Ben Ascher [2]) und Salomon Ibn Parchon [3]).

Nur kurz sei auf Hadassi's Anschauung über die massoretische Punktation hingewiesen. Er spricht zwei Mal ausführlich darüber (163, ו und 173, ם bis פ) und betont namentlich, wie das auch Ben Ascher gethan hatte [4]), die Wichtigkeit der Punktation für die Unterscheidnng der grammatischen Formen. Er sagt: (173, ם) כי אם אין נקוד לא נבין דבר בין צווי לעבר ובין עתיד ומצדר ופָעַל ופעול ופִעֵל ופִיעֵל ופְּעַל ונפעל ומַפְעַל ומִתְפּוֹעֵל ודפתעל והתפעל ופועלל [5]). Die Punktation ist so alt, wie die heilige Schrift selbst, die Gott uns vollständig, mit Vocal- und Accentzeichen, gegeben hat [6]). Von dieser Anschauung aus polemisirte Hadassi auch besonders heftig gegen die rabbinischen Deutungen der heiligen Texte, in denen durch die Formel אל תקרי eine andere, als die durch die massoretische Punktation gegebene Vocalisirung angenommen wird (s. besonders 331 Ende und 332 Anfang).

---

es in Bezug auf die Ibn Esra entlehnte, aber ungenau wiedergegebene Beobachtung (s. Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 103, A. 5), von den Passivformen Pual und Hophal finde sich nur ein Beispiel der ersten Person des Imperfectum, nämlich אובל (Hiob 10, 19): והוא אקראי מחרשי הלשון (S. 10, Z. 23). Unter חרשי הלשון sind, wie aus S. 17, Z. 23 ersichtlich ist, nicht die Grammatiker zu verstehen (so Posnanski, Einleit. S. 10, Anm. 1), auch nicht die „Eigenthümlichkeiten der Sprache" (ib. S. 12, Z. 2), sondern die „Meister" oder „Bildner" der Sprache, d. i. die Urheber der Sprache, die בעלי הלשון oder אנשי הלשון. In diesem Falle bed. אקראי, dass die vereinzelte Form אובל nur eine zufällige Bildung der Sprache sei, welche von der allgemeinen Regel abweicht (vgl. Monatsschrift, Bd. 38, S. 336). — Zu חרשי הלשון vgl. bei Hadassi (165, ה) וחכמי חרשי מחשבת הלשון.

[1]) Z. B. 165, ב: פעם יבוא במצדר בשלמים; 163, כ: כל פעל למענהו מצדר מסדר אשר מזה הפעל נפעלות ונלמדות כל הפעולות . . . In diesem Satze, der das arabische Wort mit dem hebräischen מַסְדֵר paronomastisch verbindet, ist zugleich die Anschauung vom Infinitiv ausgedrückt, wie sie z. B. im oben erwähnten Muschtamil formulirt ist: פאלמצדר . . . כאן אצלא ללתצארף אלמכתלפה פי אלפעל ואלפעל עלי אכתלאפה מן כונה אמרא ומאציא ומסתקבלא צאדר עניה . . .

[2]) S. Z. d. D. M. G. XLIX, 34.

[3]) S. Z. f. die A. T. W. XI, 38, Anm. 3.

[4]) Dikd. ha-Teamim § 9 und 36.

[5]) Punktirt aus W. Ebenso sagt er 163, ו: Sogar die Bundestafeln waren punktirt בנקוד וטעמים; denn sonst לא יכולנו להבין עבר ועתיד ויתנא ומצדר וכלל הפעולות.

[6]) כי בלא נקוד וטעמים לא נתנם אלהינו. Hadassi scheut sich sogar nicht, die Punktation nebst der Schrift und Sprache geradezu auf Adam zurückzuführen: ומאדם נתנו האותיות והכתיבה והלשון והנקוד והטעמים (173, ע).

In dem Abschnitte über das Kamez (N. 165) findet sich bei Hadassi folgende Regel: וכן רַץ שהוא עבר וקַם ושַב ושַם נפתחין הן אבל אם שם הן נקמצין כגון רָץ לקראת רַץ הנני שב שבות הנני שם אנך ודומיהן. Diese merkwürdige Unterscheidung zwischen dem Perfectum und dem Participium der Verba ע"ו ist die willkürliche Erweiterung einer Angabe des Taame Hamikra, welche nur das Verbum רץ zum Gegenstande hat[1]). Deshalb stehen bei Hadassi die Beispiele רַץ und רָץ an erster Stelle.

Uebrigens ist fast der ganze erwähnte Abschnitt über das Kamez der genannten Quelle entnommen, der Hadassi an einem anderen Orte (N. 167, in der 33. der sechzig Regeln) auch die Regeln von den „neun Hinderern des Kamez" entnimmt[2]). — Auch die Darstellung der Accente (N. 163, ם bis ת) beruht hauptsächlich auf derselben Quelle[3]).

Noch sei ein kleiner Excurs Hadassi's über Sinn u. Gegensinn gewisser Wörter erwähnt, den er an die Erklärung von ועשתה (Deut. 21, 12) knüpft, ausgehend davon, dass עשה sowohl „wachsen lassen", als „abschneiden" bedeuten könne[4]). Diesen Excurs entlehnte Hadassi dem Machbereth Menachem b. Sarûk's[5]), aus dem er auch den langen Excurs über die Arten des ו geschöpft hat[6]). Auch die Annahme Menachem's, נדי in Exod. 23, 19, hängt mit מגד (Deut. 33, 13), מגדים (Hoh. 4. 13) zusammen (Machbereth, Artikel גד Ende), findet sich bei Hadassi zwei Mal zu einer längeren Erklärung erweitert[7]), welche

---

[1]) S. Taame Hamikra ed. Mercier, 4b: ועוד רץ שהוא לשון דיבור (עבר?) כגון והנה איש רץ לבדו הוא פתח ואם הוא ענין שם כגון רץ לקראת רץ הוא קמץ.

[2]) S. Monatsschrift 1885, S. 498.

[3]) In der Wiener Handschrift sind über oder unter die Namen der Accente auch deren Zeichen selbst geschrieben. Das ist auch beim לגרמה des Fall. In der Ausgabe, wo die Zeichen weggelassen sind, ist das Zeichen der Legarme (|), irrthümlich als ו gelesen, mit dem Worte, dem es folgt, consequent zu לגרמיו geworden.

[4]) N. 280 Ende: שכמותם מלות יש במקרא לשני פנים מתאמצות. Hadassi führt folgende Beispiele an: שרש (Hiob 5, 3 wurzeln, Ps. 52, 7 entwurzeln), סעף (Jer. 10, 32), אשל (Gen. 21, 33: לשון אחיזה ותפישה וחזוק), חנר (Hoh. 4, 9), לבב (לשון עקור וכריתה: Ps. 76, 6) und אשתוללו (בארץ) (II Sam. 22, 46), סקל (Jes. 5, 2), עצם (Jer. 50, 17), הופיע (Hiob 10, 22: dunkel sein).

[5]) Art. אשתוללו (36a), wo sämmtliche in der vorigen Anmerkung citirten Beispiele gebracht sind.

[6]) S. den oben S. 14, Anm. 2 erwähnten Aufsatz von Porges. Ferner Z. D. d. M. G. XLIX, 359.

[7]) N. 240, ם und 360 ל, מ. An der ersteren Stelle sagt Hadassi vom מ des Wortes מנרים: אמנם הוא תפל כמים מסכים מדנים מטון מכון מלון ודומיהם בהתפעלם יסורו הממין מהם.

zugleich beweist, dass in Hadassi's grammatischem Bewusstsein neben der strengen Wurzeltheorie Ḥajjûǧ's auch die frühere Anschauungsweise eine Stelle haben konnte.

VI.

Die Quellen Hadassi's.

Als Quelle seiner Doppelreihe von Regeln der Schriftforschung, der 80 und 60 Middôth, nennt Hadassi „Pentateuchcommentare, Bücher der Gebote, Bücher der Sprachforscher und Bücher der Denker, Grammatiken und Wörterbücher[1]." Was die ersten zwei Arten der Quellen betrifft, so sind unter ihnen natürlich die Werke der karäischen Exegeten und die verschiedenen Nomologien (ס' המצות) der karäischen Gesetzeslehrer gemeint. Hadassi citirt in seinem Werke an verschiedenen Orten Viele der älteren karäischen Autoren mit Namen[2]. Was die ספרי בעלי הלשון, die getrennt von den Grammatiken und Wörterbüchern genannt sind, bedeuten, das ist nicht klar; da sie aber im Zusammenhange mit dem ספרי חכמי הדעת genannt werden, so muss man wohl an Darstellungen der allgemeinen Frage der Sprache denken, wie sie Hadassi in seinem Katechismus der Lautlehre bespricht, integrirende Bestandtheile des Kalâm, dessen hauptsächlicher Vertreter unter den Karäern, Joseph al-Basîr, von Hadassi erwähnt[3] und wahrscheinlich vielfach benützt ist. Zwei Werke Joseph al-Basir's nennt Hadassi an der Spitze einer Liste alter Schriften, auf welche er für nähere Kenntnissnahme theologischer Gegenstände verweist[4]. Ausser Al-Basîr nennt Hadassi unter den als

---

[1]) S. die oben zu Beginn des III. Abschnittes citirte Stelle (163, ד).

[2]) S. Fürst, Geschichte des Karäerthums II, 216. Eine genauere Liste, als die von Fürst gegebene, möge hier stehen, um späteren Studien die Arbeit zu erleichtern: Anan (23, ו, 236 ח, 256 כ, 301 ק. ע); Genai (23 ו); David (b. Boas) Hannasi (241, פ); Josija (258 ק); Benjamin Nehawendi (47 ז, 236 ח); Daniel b. Mose (126 ג, מ, 236 ח, 240 ר, 256 נ, 308 ע); Mazliach (47 ז, 62 י): Sahl b. Mazliach (167 ש, 178 מ כ, 201 ג, 213 מ, 236 ח, 241 פ, 257 מ); Jepheth b. Ali (47 ז, 62 ח, 178 מ כ, 213 ל, 217 י ב, 238 ח, 239 י, 241 פ, 257 ק ז); dessen Sohn Levi ibn Sa'îd (187 י, 201 מ, 241 פ, 257 ד), Isaak b. Bahlûl (197 ו, 236 ח); Jeschua b. Abraham (258 ר); Jeschua b. Aharon (258 ר Fürst hat Ahron b. Jeschua); Jeschua der Alte (338 פ); Tôbija (187 י).

[3]) יוסף הרואה 301 צ. S. auch oben S. 81, Anm. 1. S. ferner die Citate in 258 ג, כ, ג, und dazu die Bemerkung Pinsker's I. 115.

[4]) N. 33 ח (p. 21c). Eine Liste von acht Büchern, von denen das 1. und 3. Joseph's religionsphilosophische Werke ס' נעימות und ס' מחכימת פתי sind (s. Frankl, Ein mutazilitischer Kalâm aus dem 10. Jahr-

חכמי הדעת zu Bezeichnenden noch David b. Merwân Almukammaz, dem er seine Darstellung der Sekten entnimmt (N. 96 Ende) und Joseph al-Kirkisâni (258 ש, 338 ם)[1].

Von karäischen Grammatikern nennt Hadassi einen sonst unbekannten Scheich Abû Joseph[2]) und zwar als Hauptquelle für den Abschnitt von den Vocalen. Der Stoff dieses Abschnittes ist aber, wie oben gezeigt war, besonders dem Taame Hammikra entlehnt.[3]) Ob dieses Werk oder seine längere Redaction[4]) durch irgend eine falsche Angabe als Werk Abû Joseph's bezeichnet ist, lässt sich nicht einmal muthmassen. Vielleicht aber ist אבו יוסף zu אבו יעקב יוסף zu ergänzen, und gemeint ist der karäische Grammatiker dieses Namens (mit dem vollen Namen בן בכתוי), dessen Werk zur Grammatik auch im Muschtamil citirt wird[5]).

Als grammatische Autorität seiner Secte citirt Hadassi ferner den von ihm auf dem Gebiete der Gesetzkunde vielfach angeführten Sahl b. Mazliach. Am Schlusse der 60 Regeln (zur Grammatik) nennt er eine Reihe von Autoren, bei denen weitere Belehrung zu finden sei und an ihrer Spitze die Grammatik Sahl b. Mazliach's[6]). Hadassi selbst hat allerdings, wie im 3. Abschnitt gezeigt war, sich fast ausschliess-

---

hundert, S. 9). Das erstere wird auch mit seinem arabischen Namen אלמחתוי, unorthographisch אלמוחטוי (in W. punktirt: אַלְמוּחְטַוִּי) geschrieben, bezeichnet und erhält ausserdem das Epitheton: ספר חכמי (חכמת?) הדעת. Die meisten der übrigen Werke sind verschollen. Das letzte, ספר ויקרא הגדול אוצר נחמד, ist wohl der Commentar zu Leviticus von Jepheth b. Ali (s. Benjacob, Thesaurus, p. 22, N. 446). Diesen nebst anderen Commentaren zu Leviticus erwähnt Hadassi, 241 פ: ובספר[י] תורת כהנים המלמדים סהל ויפת ורוד הנשיא וכן [l. ובן] יפת. Die ganze Liste findet sich in der Ausgabe des E. H. noch einmal, N. 98, ז und ו, in anderer Reihenfolge. Dieses ganze Stück am Ende des 98. Alphabetes, von ח bis א, bildete ursprünglich das Ende des 100. Alphabetes. Die Herausgeber haben nämlich die Nummern 99 und die erste Hälfte von N. 100 weggelassen, aber auch den Schluss von N. 98, wo die Polemik gegen das Christenthum beginnt, und an dessen Stelle den Schluss der 100. Nummer gesetzt. W. hat den ursprünglichen Text.

1) Auch Saadja ist zu nennen, s. oben S. 81. A. 9. Ueber Kirkisâni s. meine Abhandlung in Jewish Quarterly Review VII, 687—711.

2) S. oben S. 23. Anm. 3.

3) S. Ende des vor. Abschn.; s. auch S. 27, A. 3, S. 29, A. 1.

4) S. oben S. 30.

5) אלשיך אבו יעקב בן נח . . . פי כתאבה אלדקדוק. S. R. d. É. J., XXX, 251.

6) N. 167, ש: תמצאם באר היטב בספר דקדוק סהל בן מצליח אבואלסרי נ״ע משכילי ובספר מאירת עינים ספר תרוני (W. תְּוָרָנִי) ו [ב] ספרי משכילי נ״ע וספר הכפל שביאר יהודה חיוג ויונה בן גנאח ואבן (W. ואברהם בן) עזרא ז״ל ושאר בעלי הלשון מדקדקיך.

lich von dem in der Reihe als Letzter Genannten, nämlich Abraham Ibn Esra belehren lassen. Noch ein Mal erwähnt er die Grammatik S. b. M.'s als Hauptquelle für die Lehre von den schwachlautigen Verben, welche — wie Hadassi angiebt — von Jehuda b. David Ḥajjûǧ, dem Spanier, und Jona Ibn Ganâḥ erweitert worden sei.[1]) Trotz der erwiesenen Unzuverlässigkeit Hadassi's in derlei Anführungen wäre es von grossem Interesse zu erfahren, ob Sahl b. Mazliach wirklich die schwachen Wurzeln in gleichem Sinne behandelt hat, wie sein Zeitgenosse Ḥajjûg. Doch bietet dazu die Anfuhrung bei Hadassi diese Handhabe. Sehr charakteristisch ist die Behauptung Hadassi's, Ḥajjûǧ habe sein System der bei Sahl b. Mazliach gefundenen Belehrung zu verdanken.

Einen dritten karäischen Grammatiker nennt Hadassi in Jehuda b. Alân, dem Tiberienser, dessen vollen Namen er nur bei Gelegenheit einer von ihm citirten nichtgrammatischen Ansicht ausschreibt[2]), während er ihn als Grammatiker nur als den Tiberienser bezeichnet.[3]) Sein Werk nennt er מאור עינים, ein anderes Mal מאירת עינים[4]) und zwar einmal als Quelle grammatischer Erkenntniss neben dem Sahl b. Mazliach's, das andere Mal[5]) als Fundort der Nominalformen[6]).

Als einen weiteren, von Hadassi wahrscheinlich benutzten, aber nicht genannten karäischen Grammatiker haben wir den Verfasser des Muschtamil anzusehen[7]).

---

[1]) N. 173, צ (70 b) וצדר פרקי תיבות חסרות פיים ועינם ולמדם כלומר הפ' והע' והל' שלהם . . . כאשר בארנו ברמז מביאור דקדוק סהל בן מצליח אבואלסרי יר"א משכילי ואלופי נ"ע וכן פירש מלימוד זה והרחיב בספרו יהודה בן דוד חיוג הספרדי ז"ל ויונה בן גנח (נאנח W.) נ"ע בספרי דקדוקך.

[2]) N. 258, מ . . . . מצאנו גם ליהודה בן סלן (סלאן l.) המברני משכילי נ"ע.

[3]) מברני, s. Anf. des V. Abschn.; daraus תורני. s. vorige S., Anm. 4.

[4]) S. die zwei in der vorhergehenden Anm. citirten Anmerkungen. Es ist fraglich, ob dieses Werk mit dem ס'מאירת עינים identisch ist, welches Hadassi in der oben erwähnten Liste alter Schriften an zweiter Stelle nennt.

[5]) S. oben Anf. des V. Abschn.

[6]) Jehuda b. Alân wird schon von Levi, dem Sohne Jepheth b. Ali's citirt (s. Pinsker, L. K. II, 64). Den vollen Namen nennt auch die von Posnanski citirte anonyme grammatische Schrift (p. 21: במסורת יהודה בן סלאן מבני מבריה). Abraham b. Asriel citirt, wie Kaufmann (Monatsschrift 1886, p. 31) plausibel gemacht hat, zwei Mal den auch von Hadassi benützten Abschnitt über die Nominalformen und nennt den Autor: ר' יהודה הגויר בן ר' עלי. Schon früher hatte D. Kimchi eine interessante Stelle über die Aussprache des ר aus dem Werke citirt (s. Geiger, Ozar Nechmad II, 158), aber die Namen irrthümlich so geschrieben: עלי בן יהודה הגויר.

[7]) S. verschiedene Stellen des V. Abschnittes. Den „Dichter und

Aharon ben Ascher scheint Hadassi für die karaitische Glaubensgenossenschaft in Anspruch genommen zu haben [1]). Er meint wohl in erster Reihe Ben Ascher, wenn er im Allgemeinen auf massoretische Schriften hinweist. [2])

Von אגרונות, Wörterbüchern [3]) nennt Hadassi keines besonders. Doch wird er jedenfalls das David b. Abrahams benutzt haben [4]). Ob er Menachem b. Sarûk ebenfalls für einen Karäer hielt, können wir nicht wissen [5]). Benützt hat er sein Wörterbuch, wie oben gezeigt ist [6]).

Jehuda Ibn Koreisch wird von Hadassi als Hauptquelle citirt für seine Darstellung der bildlichen, metaphorischen Ausdrucksweise in der heiligen Schrift [7]), und zwar offenbar als Karäer [8]).

Die Werke der beiden Begründer der hebräischen Sprachwissenschaft in Spanien, Jehuda b. David Ḥajjûǧ und Abulwalîd (Jona) Ibn Ǧanâḥ nennt Hadassi [9]). Des Ersteren Verdienst verkleinert er, wie wir gesehen, zu Gunsten eines karäischen Grammatikers, Sahl b. Mazliach. Wie wenig er selbst von der wichtigsten grammatischen Erkenntniss Ḥajjuǧs durch-

---

Grammatiker Meborach bei Natan", den Fürst als von Hadassi citirt erwähnt, habe ich nicht gefunden.

[1]) Er setzt seinem Namen die Eulogie ר״ת hinzu, s. oben S. 77, Anm. 9. In der dort erwähnten Schrift Ben Aschers über die Homonymen, welche Hadassi ergänzt hat, s. Pinsker, L. K. I. 224.

[2]) N. 173, נ Ende: במסורות ובספרי דקדוקים; ib. ר: הדקדקנים בעלי השכל בספרי נקודים ודקדוקיהם ומחברותיהם בעלי המקרא נ״ע. S. auch oben S. 16, Anm. 5.

[3]) Auch ספרי האגרון.

[4]) Vgl. oben im V. Abschn.

[5]) Wenn Hadassi in dem oben Anm. 7 an zweiter Stelle stehenden Passus bei מחברותיהם an das Machbeeth Menachem's gedacht hat, so würde das dann folgende בעלי המקרא beweisen, dass er ihn für einen Karäer hielt.

[6]) S. Ende des V. Abschnittes. Vgl. S. 77, Anm. 8.

[7]) S. oben Ende des IV. Abschnittes.

[8]) N. 66, ד: דבר עניינם חכרונם אוכיר מלמוד משכילי נ״ע ומבאור יהודה בן קוריש תשה ע״ם.

Es ist fraglich, ob Hadassi dabei bloss auf den grossen Excurs Ibn Koreisch's im Artikel חתם des zweiten Theiles seiner Risâle (p. 31—39) hinweisen will. — Von dem „Verhältniss Ibn Koreisch's zu dem fabelhaften Touristen Eldad ha-Dani" (Fürst II, 215) spricht Hadassi nicht. Er nennt des Daniten Buch (ס' אלדד הדני כפר הדני) und bringt Auszüge aus demselben in N. 60 und 61. S. A. Epstein, Eldad ha-Dani (Pressburg 1891), S. 63—65.

[9]) S. oben (aus N. 167, ש und N. 173, צ). Dass er an der ersten Stelle nur das ספר הכפל von Ḥajjûǧ citirt, erklärt sich einfach daraus, dass er hier am Schlusse seiner 60 Regeln, deren letzte von den נכפלים spricht, den Hinweis auf das ס' הכפל, mit dem Ibn Esra das Môsnajim schliesst, von diesem übernimmt.

drungen war, zeigt ein zwei Mal vorgetragener kleiner Excurs, dem die alte Wurzeltheorie Menachem's zu Grunde liegt. Mit einigen Abschnitten des Hauptwerkes Abulwalîd's zeigt Hadassi Berührungspunkte[1]; wahrscheinlich hat er jenes benützt. Aber keinen der bisher genannten karäischen oder nichtkaräischen Grammatiker hat er in solchem Maase benützt und ausgeschrieben als seinen Zeitgenossen Abraham Ibn Esra, dessen erste grammatische Schrift er gewissermassen seinem eigenen Werke einverleibte, wie oben ausführlich gezeigt wurde[2]. Er nennt ihn zwar in der Nachbemerkung zu den 60, das Mosnaim einfach reproducirenden Regeln, als letzte der grammatischen Autoritäten[3], aber offenbar will er mit dieser versteckten Art der Erwähnung auch nicht die Ahnung davon aufkommen lassen, in welchem näheren Verhältnisse seine 60 Regeln zum Werke Ibn Esra's stehen. Der Makel unehrlicher Aneignung, durch den Umstand erleichtert, dass das erst vor Kurzem im fernen Lande verfasste Werk Ibn Esra's dem Leserkreise Hadassi's höchst wahrscheinlich unbekannt war, bleibt unauslöschlich an dem karäischen Autor haften. Es hat sich, wie er selbst — nur in unschuldigerem Sinne — in Bezug auf seine anderweitigen Entlehnungen sagt[4], an dem Buche eines Anderen „bereichert."

---

1) S. oben S. 79, A. 2; S. 82, A. 3; S. 83, A. 1; S. 109. A. 1; S. 112, A. 1 und 8.

2) Andere Berührungspunkte mit Ibn Esra s. S. 30, A. 6; S. 78, A. 4; S. 116, A. 4; S. 118, A. 2; S. 125, A. 9.

3) Das ז"ל nach Ibn Esra's Namen bezieht sich jedenfalls auch auf die Vorhergenannten: Ḥajjûǧ und Ibn Ǧanâḥ. Vielleicht hielt Hadassi Ibn Esra für bereits verstorben. Möglich aber, dass ז"ל Zusatz eines späteren Abschreibers ist.

4) N. 64, ק: כי מספריהם נתעשרנו.

Die Grabsteine R. Meïr's von Rothenburg und Alexander Wimpfen's in Worms.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Das über den Tod hinaus tragische Schicksal R. Meïr's von Rothenburg und die hochherzige That Alexander Wimpfen's, der den verpfändeten und verhafteten Leichnam des grossen Lehrers in Israel auslöste und in seiner Vaterstadt zu Grabe

brachte, hat sich so tief in das Gedächtniss der Nachwelt eingegraben, dass die Kunde davon aus den Sagenbüchern und Chroniken nicht mehr verschwand. R. Salomo Lurja, Gedalja Ibn Jachja und R. Jechiel Heilprin haben Quellen über jene Ereignisse besessen, die noch nicht alle wieder aufgefunden sind. Aber auch die Gräber dieser von ewigem Nachruhm umflossenen Heroen auf dem altehrwürdigen Gottesacker von Worms haben die Pflege der Anwohner und die Aufmerksamkeit der Pilger zu geniessen nicht aufgehört. Schon R. Jaïr Chajjim Bacharach hat in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Epitaphien dieser Gräber der Entzifferung und Eintragung in seine von geschichtlichem Sinne und liebevoller Erforschung der Vergangenheit zeugenden, leider aber untergegangenen Sammlungen für werth und bedürftig erachtet[1]). Mehr als hundert Jahre später sehen wir R. Ahron Worms zu diesen geheiligten Stätten pilgern[2]). Er fand die Steine bereits verwittert und die Inschriften bis zur Unleserlichkeit verwischt. Als L. Lewysohn vor nunmehr vier Jahrzehnten an die Herausgabe dieser Epitaphien herantrat, hatte er besonders in dem zweiten bereits von „bedeutend verwitterten Stellen" zu berichten[3]). Man muss es der verständig geleiteten Renovirung der Steine Dank wissen, dass nur die mit aller Gewissheit erkannten Worte nachgravirt wurden, die unleserlich scheinenden aber „vom Meissel unberührt" blieben. Das setzt uns heute noch in den Stand, die Stellen, an denen man vor nahezu einem halben Jahrhundert bereits verzweifeln zu müssen glaubte, mit voller Gewissheit wieder herzustellen. Denn was auf den Gräbern in situ unmöglich ist, das Licht um alle Reste und Spuren einstiger Schrift spielen zu lassen, das leisten die Abklatsche der Inschriften, die ich der Freundschaft des Herrn Julius Goldschmidt in Worms verdanke. Mit tastendem Auge und lesendem Finger bin ich den leisesten Eindrücken des treuen Nachbildes nachgegangen, das sich wie ein geduldiger, unermüdlicher Zeuge verhören lässt. Die geschichtliche Bedeutung dieser Denkmäler rechtfertigt es genügend, wenn ich zur Hinwegräumung und endgiltigen Ausfüllung der ärgerlichen, die Neugier des Geschichtsforschers und den vermuthungslüsternen Scharfsinn gleich sehr herausfordernden Lücken das Ergebniss der erneuten Entzifferung hier folgen lasse:

---

[1]) Kaufmann, R. Jaïr Chajjim Bacharach 104 n. 3, 131.
[2]) Back, R. Meïr b. Baruch 90.
[3]) נפשות צדיקים 41.

I. Das Epitaph R. Meïr's von Rothenburg.

מהר״ם רבנא מאיר מ״ע
ציון הלז לראש מרנא
ורבנא מאיר בן הר רבי
ברוך אשר תפשו מלך רומי
בארבע ימים לירח תמוז שנת
ארבעים ושש לאלף הששי
ונפטר בתפישה יט באייר
שנת חמשים ושלש ולא ניתן
לקבורה עד ארבע ימים לירח
אדר שנת ששים ושבע לאלף
הששי תהא נפשו צרורה
בצרור החיים עם צדיקי עולם
בגן עדן אא סלה

Diese von Lewysohn Nr. 21 bis auf zwei unerhebliche Abweichungen vollständig richtig gelesene Inschrift trägt an der Spitze eine bloss zur Hervorhebung des Steines dienende, in Worms auch sonst nicht seltene Ueberschrift Von einer Lücke, die bei Lewysohn durch zwei Punkte angedeutet ist, und Back S. 90 zu Zweifeln und Ergänzungen angeregt hat, ist auf dem Steine keine Spur. מהר״ם ist die übliche Abkürzung des Namens, der sofort die volle Namensform mit dem Ehrentitel zur Hinwegräumung jedes Zweifels hinzugefügt wird. Es war diese Form der Namenssicherung um so nothwendiger, als der übliche Zusatz von Rothenburg hier auf dem Grabe in Worms weggelassen werden musste und in dem Lapidarstil dieser Inschrift jedes Epitheton, das die Identität durch Ehrentitel und Büchernamen feststellen konnte, der sieghaften Allbekanntheit des Siegels מהר״ם abträglich erschien. Ist es doch nur zu bekannt, wie lange die Zweifel, ob Meïr b. Baruch und Meïr von Rothenburg ein und dieselbe Persönlichkeit darstellen, nicht zur Ruhe kommen wollten, bis Ch. J. D. Asulai sie aus der Welt schaffte.

II. Das Epitaph Süsskind Wimpfen's

המצבה הזאת רוצבה
וחוצבה לראש הגדיב
ר׳ אלכסנדרי בר׳ שלמה הנפטר
ביום צום כיפור ביו׳ ה׳ ונקבר יו׳
אחד עשר בתשרי ששים ושמונה
לאלף הששי ואשר מלאו לבו
והשם אינה לידו לעשות מצוה רבה

ולפדות את מוריו רבנו מאיר
בן הרב ר׳ ברוך מכלאו אשר היה תפום
אחרי מותו כמה שנים עד שנא[נ]ה
הגדיב ופדאו וזכה להקבר בצידו
הימנית יהי רצון שישים בצידו
בישיבת גנת בתן עם צדיקן
עולם אאא סלה

Hier schwindet vor Allem in Zeile 3 das von Back S. 92 mit Recht auffällig gefundene und richtig verbesserte: ונפ׳. Die deutlich erhaltenen Buchstaben מר der dritten und בה der siebenten Zeile treten weit über das gewöhnliche Ende der Reihen hinaus. Das überflüssige ביוד der vierten Zeile — es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass der Versöhnungstag auf den 10. Tischri fällt — löst sich scharf und klar in ביו ה; der Versöhnungstag des Jahres 1307 fiel aber auf einen Donnerstag. Nur das Schlusswort der zehnten Zeile, in dem aber auch noch drei Charaktere mit aller Sicherheit erkennbar sind, kann noch Zweifel erregen; der Sinn steht jedoch durch die Partikel עד ש.. und Z. 7 unverrückbar fest. Alle Phantasien, die in die Lücke von Zeile 11 hineingeheimnisst wurden, sind durch das klare Zeugniss des Abklatsches beseitigt. Alexander Süsskind Wimpfen erfuhr das Glück, wie er es nach dem Zeugnisse des Wormser Minhagbuches als einzigen Lohn seiner rettenden That sich ausbedungen hatte, an der Seite R. Meir's beigesetzt zu werden. Aber steht das wirklich auf dem Steine? Heisst es hier nicht קבר ציון, wie Lewysohn „mit aller Gewissheit" leider auch nachgraviren hiess? Dadurch, dass die ersten Worte der zwölften Zeile nicht entziffert werden konnten, war auch der Zutritt zur Lesung und zum Verständniss des Schlusses der vorhandenen Reihe verbaut. Aber man kann trotz der Nachgravirung auch heute noch erkennen, dass das Zion gelesene Schlusswort mit einem allerdings in der Enge schmal gerathenen ד deutlich בצידו, wie Back a. a. O. schon trefflich vermuthet hat, gelautet haben muss. Jeden Zweifel aber an der Richtigkeit dieser Lesung räumt der Eingang von Zeile 12 hinweg, dessen unzweifelhaft sichere Entzifferung ich als den grössten Gewinn meiner mühseligen Vertiefung in den Abklatsch des Steines betrachte. An der rechten Seite R. Meir's von Rothenburg ward der Mann eingethan, der, sein Leben in die Hand genommen hatte", um den 14 Jahre freventlich zurückgehaltenen Leichnam der grossen Leuchte des Exiles in der Stadt der Väter zur ewigen Ruhe zu betten. Rechts von R. Meïr, also links vom Beschauer, ragt auch heute noch aufrecht und ein Denkmal

hochsinnig hingebenden Opfermuthes der Grabstein Alexander b. Salomo Wimpfen's auf der Gräberstätte von Worms.

Miscelle.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

37. Abbreviatur des Tetragrammatons durch drei Jod.

Unter den Abbreviaturen, welche soeben Dr. Felix Perles in seiner Dissertation (Analekten zur Textkritik ... München 1895) mit vielem Scharfsinn für die vielfach umstrittene Conjecturalkritik zu verwerthen sich bemüht, gehören zu den ältesten die Abkürzungen des so häufig vorkommenden und doch mit ehrfurchtsvoller Scheu behandelten Tetragrammaton; ich habe jedoch hier eine der verhältnissmässig jüngeren im Auge, nämlich die, durch eine Anfrage G. J. Polak's vielfach besprochenen drei Jod, meist in Form eines umgekehrten Segols (׃ ׳ ׃, z. B. in ms. Berlin 121 fol., bei Berliner, Pletath S. 16); auch in alten Drucken (De Rossi, Annales Saec. XV, p. 10 (a. 1476), 15, 20, 116, 119, 150)[1]. Perles (S. 16) hält die 3 Jod für eine mässige [Druckfehler (S. 92) für „müssige"] Weiterbildung aus zweien. Man könnte auch an יוי denken (vgl. Schiller-Szinessy, Catal. Cambr., p. 126). 3 Jod erscheinen in einem Epigr. des facsimilirten Cod. ed. Strack[2]). — In der unedirten Einleitung zu Pseudo-Saadia's Commentar über ס' יצירה (ms. München 40, f. 43b) wird bemerkt, dass man über 3 Jod ein אלף schreibe; die Bedeutung wird auf allerlei נמוסיאות zurückgeführt, die ich nicht für abschreibenswerth erachtete. Nach Todros Abulafia's, שער הרזים ms. München 209, f. 83 zu Psalm 19, 10 setzt (הורנלו) „ganz Israel 3 Jod hintereinander oder eines über 2, was das Richtige sei, aber Niemand beachte die Bedeutung" וז מפנים מוו או אחת על נבי שתים והוא הנכון ואין איש שם על לב מה טיבם והאמת בי שם נדול ונורא קדוש הוא. Zu den ältesten Mittheilungen darüber gehört die im Buche אסופות ms., im Namen des ר"אבי"ה, im

---

[1]) Vier Jod in der Form ׃ ׳ ׃ fand Wolf, Bibl. H. IV, p. 94 in ms. Bodl. 182. Drei mit einer Figur wie ⁑ bei De Rossi, l. c. p. 3 vom J. 1475. — Drei ה hörte von מקובלים der anonyme Commentator des ס' השם ms. München 36, 9.

[2]) Drei Jod mit Kamez darüber in einem verdächtigen Epigraph s. M. B. XVI, 7 unten.

Namen seines Lehrers, wonach 1 Jod oben und eines משובה ארוכה כמין ב׳ (Luzzatto in הליכות קדם S. 68; vgl. Gaster, Report 1893 S. 61); die höhere Stellung eines Jod erwähnt auch Sam. Zarzah, Ende Levit., bei S. Sachs in Kobak's Jeschurun, hebr. I, Heft 3, S. 97.).

Eleasar Worms (סודי רזייא ms. München 81, f. 136 b) findet in der höheren Schleife die „Krone": יי״י ג׳ יודין וב׳ על גבין הכתר דרי ל״ב; an die Sefira כתר ist bei ihm nicht zu denken, seinen Zahlspielereien liegt keine mystische Theorie zu Grunde. Den Ausdruck כתר gebraucht auch David Ibn abi Simra GA. I, 206 (angeführt bei Grätz VIII, 464), wo angefragt wird, ob die drei Jod verlöscht werden dürfen.

Trotz der Klage des Todros über Vernachlässigung der Bedeutung der 3 Jod hat man sich schon früher und später abgemüht, das angebliche Geheimniss derselben aufzufinden. Die älteste Erklärung, und gleich eine zweifache, bietet wohl Tobia b. Elieser in לקח טוב, nämlich zu Exod. 3, 15 (f. 10, ed. Buber) aus den Wörtern שדי, אלהים, אהיה. Diese Deutung wird von Jehuda b. Elieser in מנחת יהודה angeführt, wie Buber richtig angiebt (vgl. Einleit. f. 25, N. 10, H. B. XXI, 30), nicht בעלי התוספות, wie bei Coronel בן נרני S. 64 (beide Commentare sind bekanntlich in דעת זקנים neben einander gedruckt). Die zweite Erklärung in פ׳ נשא (bei Zunz, Syn. Poesie 164, vgl. ס׳ הבהיר 6d), knüpft an יברכך יאר ישא; warum Buber (f. 93 A. 131) hier ein „vielleicht" anbringt, ist nicht klar. Diese Erklärung giebt auch Moses Chagis (bei Wolf, B. H., IV, p. 844,[1]) cf. III, p. 316 angeblich aus auct. lib. מערכת f. 10; es steht aber dort nicht im Text, sondern im Commentar des Chajjat, der die תיקונים citirt, nämlich תיקוני זוהר N. 69, f. 108 ed. Mantua, vgl. N. 13, f. 23b (ותלת יודין אינון וכו׳). Die zweite Erklärung adoptirt auch Menachem Ziuni, Ende פ׳ נשא f. 81, 3 ed. Cremona, mit seinen beliebten gereimten Schlussfloskeln: ומצאתי למקובל כי ראשי תיבות של ג׳ פסוקים הללו רומזים לג׳ יודין, על ע״ב [של שם של ע״ב lies ?] ונקודת שוא וקמץ וחירק והוא מקובל מן האבות בסוף פסוק ואמרו לי מה שמו בסופי תיבות ומאשר נתדלדלו האשכולות, ואנשי מעלות, נוואלו [ונואלו] עם בינות, רבו השגיונות, ונתבטלו אמתות הכוונות, עד לא נשאר בעונות, איש אמונות וכו׳ וכו׳. Hier werden auch die Vocale in's Mitleid gezogen. Wer ist der ungenannte Kabbalist? — Eine dritte Beziehung auf יחוד קדושה וברכה findet sich in תיקונים hinter זהר חדש (Ven. 1663)

[1]) S. Sachs, Jeschurun hebr. I, 3 S. 96 hat Litbl. X, 395 übersehen; vgl. Catal. Bodl. p. 2731.

f. 22 Col. 3. Eine vierte Beziehung citirt Norzi zu Deut. 33, 12 (bei Polak, בן נרני S. 64) מצאתי כתוב בס' קבלה הנקרא שער השמים [לר' יצחק ן לטיף ?] בדברו על ע"ב שמות המצורפים מויסע ויבא ויט בשם העשרים [ושש ?] שהוא ג' יודין זל"ש ובחשבך חשבון בשם שהוא כ"ו חבר עמו מנין אותיותיו והיה הכל ל' וסדו כי לה' ושמו יי' והו שאנו כותבין השם בג' יודין והסוד לבנימין אמר והמבין יבין. Dieselbe Beziehung findet sich in der anonymen Erklärung des קדיש ed. in חיי עולם Paris 1879 S. 31, wo עכשיו כתוב בעין י"י שלש יודין שהם שם של הקב"ה שהוא מיסע... (zweimal י"י anstatt 3 Jod), wo עולה בגימטריא ל"ב תיבות nicht so deutlich ist, wie oben bei Eleasar Worms; dieselbe Erklärung in einem Aphorism (ms. München 222 bei Taussig, נוה שלום München 1872, S. 72): Daraus hat der Compilator des זהר (Anf. תצוה II, 180) seinen Wortschwall von den 3 Jod und dem 72buchstabigen Namen fabricirt und ausgesponnen, als ob er, wie moderne Feuilletonisten, für die Zeile sein Honorar bezogen hätte.

Aber dieser Dunstkreis schliesst nicht mit der geheimkrämerischen Kabbala ab, in deren Schriften sich wohl noch manche andere Stelle finden wird — die eklektischen Lorianer habe ich gar nicht berücksichtigt — sondern auch in philosophischen Kreisen, unter den Anhängern des Maimonides, der über einen Fall befragt wurde[1]), suchte man ebenfalls in den 3 Jod den Ausdruck eigener Anschauung. Es ist dies eine, bisher kaum erkannte, nirgends dargestellte, merkwürdige Erscheinung, wie die Mystik des XIII. Jahrhunderts aus der Waffenkammer der Philosophie ihr Rüstzeug an einzelnen kosmischen und metaphysischen Ideen und Typen holte, wie später die zurückgedrängte Philosophie mystische und kabbalistische Ideen und Sätze im eigenen Sinne umdeutete. Die 3 Jod sind allerdings für den nüchternen Historiker nicht auf dem Wege der Symbolik überhaupt entstanden, sondern auf dem Wege der Graphik; aber sie hatten den Anschein einer Bedeutung und das genügte dem philosophischen דרוש. Der bei den Orthodoxen der Mitte des XIII. Jahrhunderts verpönte philosophische Prediger Jakob Anatoli (מלמד, verf. um 1230, S. 118) sieht in den 3 Jod in den Scheidebriefen die 3 Welten; der ebenfalls verketzerte Levi b. Abraham (gegen Ende des Jahrhunderts) findet (לוית חן ms. München 58 f.

---

[1]) Gutachten מאר הדור N. 7; dieses Gutachten (v. J. 1191) meint Coronel בן נרני S. 64, neben welchem er Jerocham II, 60 und Nissim Gerundi zu Sabbath ms. citirt.

53) darin die aristotelische Trilogie שכל משכיל מושכל; Samuel Zarzah, den man auf dem Scheiterhaufen enden lässt, vielleicht bloss um den Witz מדוע לא יבער הסנה anzubringen, drückt sich vorsichtig aus (l. c. oben S. 162 Z. 4) רמזו לסוד עמוק, ohne das Geheimnis zu verrathen; S. Sachs deutet es auf die 3 Welten, ohne sich auf Jakob Anatoli zu berufen.

Auch die kühne Parodie eines talmudischen Tractats zur Belustigung am Purim bemächtigt sich des Mysteriums. Man liest in מסכת פורים (ms. Uffenbach, Catal. p. 126) אמר רבי בון . . . כל ה' הכתוב בספר הזה הוא חול ולהכי נהוג (למכתבינהו) בתלתא יודין וכן הלכתא.

Kein Wunder, wenn christliche Gelehrte in dem dreibuchstabigen Gottesnamen die überall gesuchte, in der That nirgends besser begründete Trinität fanden. J. Chr. Wolf, der Verf. der Bibl. Hebr., richtete eine Anfrage über Gebrauch und Bedeutung an Moses Chagis (s. oben S. 131 Anm.). Seine literarischen Nachweisungen (Bibl. Hebr. I, p. 199, II, p. 315, IV, 844, N. 821 unter Jos. Fortius) knüpfen sich an ein, zufällig mit 3 Jod schreibendes ms. des Buches פליאה; er meint: „ex hac scriptione non praeter rem quidam argumentum S. S. Trinitatis a veteribus (!) Judaeis creditae repetunt." Seine Citate interessiren uns nicht weiter; die von Michaelis behandelten mss. in Erfurt gehören jetzt der k. Bibliothek. Grätz VIII, 464 spricht (ohne Wolf zu citiren) von christlichen Gelehrten, welche im Buche פליאה die Bestätigung christlicher Dogmen finden wollen, und beruft sich für das höhere Alter auf David Ibn abi Simra (s. oben)! In der That ist das Buch פליאה mindestens ein Jahrhundert älter als das Gutachten David's.

Zufällig sehe ich, dass Nestle (Nigri, Böhm und Pellican, Tübingen 1893, S. 13, auch als Anhang zu Nestle's Marginalien und Materialien) die Stelle über die Trinität in den 3 Jod mit einem „Halbzirkel", wofür angeblich die deutschen Juden 4 Jod setzen, aus Nigri's Buch mittheilt, ohne anzugeben, dass sie schon bei Wolf II, p. 315 ausgeschrieben sei. Er knüpft auch keine weitere Belehrung daran, wohl aber folgende Bemerkung (S. 14): „wer von unseren heutigen Theologen weiss über diesen Unterschied der spanischen und deutschen Bibelhandschriften genaueren Bescheid als P. Nigri vor 400 Jahren?" — Was liegt auch daran, selbst wenn die Behauptung durchgreifend wäre? Der Corrector der Bomberg'schen Bibel 1517, welche von Wolf I, p. 199 angeführt wird, der Begründer der neuen Masoretik, ging zum Christenthum über; aber die 3 Jod haben schwerlich dazu beigetragen.

Das Resultat dieser Nachweisungen scheint folgendes: Der Gebrauch der 3 Jod scheint europäischen Ursprungs zu sein und dürfte in's XI.—XII. Jahrhundert fallen; alle Deutungen sind werthlos.

Notiz.

Moses aus Kiew. Ich habe in dieser Monatsschrift (XXXIX, 511) die Spuren eines Moses aus Kiew aufgedeckt, der im 12. Jahrhundert von Kiew nach dem Westen Europa's auswanderte. Diesen Moses finde ich nachträglich noch im Sefer ha-Jaschar des Jacob Tam erwähnt. Paragraph 522 schliesst in unserer Ed. mit den Worten:

מפי ר' משום מקיוב מפי רבינו ר"ת.

was, wie die Ed. überhaupt, verstümmelt ist. Mein handschriftlicher Sefer ha-Jaschar S. 147 hat dafür:

מפי ר' משה מקיוב מפי רבינו תם.

Moses aus Kiew kannte also Jacob Tam persönlich, vielleicht war er auch dessen Schüler. Abr. Epstein.

Besprechungen.

Bousset Wilhelm, Lic. theol., **Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche.** Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1895. 8° 4+186 pp.

Selbst wer der Grundidee dieses Buches, die in den Sagen und Verstellungen vom Hinderer des Messias, dem Antichrist, einen mythologischen Kern, eine Umgestaltung und Vermenschlichung des alten Drachenmythus erkennt, seine Zustimmung verweigern zu müssen glaubt und der von Gunkel: Schöpfung und Chaos ausgehenden Methode gegenüber sich ablehnend verhält, wird der umsichtigen und tief eindringenden Arbeit Bousset's ihren selbstständigen Werth nicht absprechen können. Denn nicht eine wilde mythologisirende Jagd, die das an sich schon Dunkle noch verfinstert und die Verwirrung zu einer babylonischen gestaltet, sondern besonnene, die Grenzen des Unerkannten und vorläufig Unerkennbaren klar absteckende Forschung tritt uns in diesem Buche entgegen. Auch Bousset glaubt weit hinter die Zeiten seiner Vorlagen zurückgeben zu können, aber es ist lebendige, wenn auch geheime geschichtliche Tradition, die er beim Verhör seiner Zeugen kritisch feststellt. Die Selbstständigkeit der eschatologischen Anschauungen im ersten Jahrtausend des Christenthums gegenüber dem N. T. bringt Bousset auf die Annahme einer geheim fortgeleiteten, aus vorchristlichen Tagen stammenden Ueberlieferung, auf die jüdischen Ursprünge der Sage vom Antichrist.

Diese unzweifelhaft richtige Beobachtung beweist von Neuem, dass die Bearbeitung einer Eschatologie des Judenthums, ganz besonders der Lehre vom Messias und seiner Behinderung, eine unabweisbare Pflicht

und Schuld der jüdischen Wissenschaft bildet. Auf Grund von Schöttgen und Wünsche ist die schwierige Aufgabe nicht zu lösen. In dem von so viel Fleiss und Sachkenntniss zeugenden ersten Abschnitte von B.'s Buche, der die Quellenscheidung (p. 1—74) darlegt, kann das den jüdischen Quellen gewidmete (p. 59—64) Capitel am wenigsten befriedigen. Sie sind, um das Bezeichnendste vorwegzunehmen, Zunzens Gottesdienstliche Vorträge mit ihren alle Quellen der Messiassagen behandelnden Forschungen und selbst die den messianischen Schriften des frühen Mittelalters gewidmete n. 6 seiner Literaturgeschichte der synagogalen Poesie (p. 603—606) in dem Buche nicht genannt und noch weniger zu Rathe gezogen.

Die genauere Kenntniss der jüdischen Quellen wäre aber auch dem Gange der Untersuchung und dem sonst so werthvollen zweiten Theile des Werkes, der Geschichte der Tradition vom Antichrist, und der fast chemisch sorgfältigen Fällung ihrer einzelnen Bestandtheile und Züge zu Gute gekommen. Bousset erblickt die ältere Gestalt der Sage, die im Judenthum sich erhalten habe, in der Feindseligkeit gegen das römische Reich. In dem Armilus der jüdischen Quellen glaubt er gleichsam das Siegel dieses Geheimnisses zu erkennen; Romulus, der Vertreter dieser gehasstesten aller Mächte, ist der Antichrist selbst (p. 66 f.). Aber die Gleichung Romulus = Armilus ist noch immer mehr als zweifelhaft. Wie, wenn der Böse selbst, das Princip des Schlechten, der Erbfeind der Erlösung, der in dem tiefreligiösen Gedanken der jüdischen Eschatologie nicht zu missende Hinderer der Erhebung des Menschengeschlechts, wie wenn Ahriman selber, der alte Agramanyus hinter dem Armaljus der jüdischen Sage sich versteckte? Ich habe diese Vermuthung nicht erfunden. Nehemias Brüll hat sie in Kobak's Jeschurun VII (1871), 11, und auch vorher bereits aufgestellt. Unabhängig von Brüll und unter Hinweis auf den mythischen Tyrannen der Araber Armâlînâs hat W. Bacher in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft XXVIII (1874), 31 n. 5 sie vertreten. Zuletzt hat Kohut, Aruch I, 291 ff. sie angenommen und durch neue Argumente unterstützt. Die Schreibung der alten Handschriften ארמלנום und ארמליום beweist hinreichend, dass Armillus in jedem Falle eine Verballhornung des dunklen Wortes darstellt. An Romulus und Remus mit Zunz G. V. 295[2] n. a. oder an Romulus allein zu denken, verbietet schon die Thatsache, dass Romulus in jüdischen Quellen correct רומילום (s. Brüll a. a. O. 8) geschrieben wird. Romulus als Repräsentant des Römerreiches ist in diesem Litteraturkreise, auch sachlich betrachtet, ohne Beispiel. Nimmt man hinzu, dass die alten Namen des Antichrists, die B. im ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας u. s. w., vor Allem aber in Beliar = בליעל p. 99—101 aufgewiesen hat, zu diesem Siegel aller Bosheit auf Erden, zu Ahriman wie stammelnde Ansätze zum richtigen Worte sich verhalten, so wird man die durch die Form des Wortes wie durch die Sache widerlegte Gleichsetzung von Armaljus und Romulus leichter aufgeben. Nicht unerheblich scheint mir auch für die persische Deutung die Thatsache zu sprechen, dass auch der Antichrist der Araber Dadschschâl = דגלא der Falsche schlechthin, der Böse genannt wird (vgl. die falsche Erklärung bei J. B. Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, Leipzig 1895, p. 44 ff.). Die lateinische Glosse im Methodiusbuche: Romulus, qui et Armaeleus dictus, die auch Brüll a. a. O. bereits anführt und die nach Bousset p. 33 n. 2 die Gleichsetzung von Armillus und Romulus bestätigt, ist dadurch, dass sie im griechischen Texte sich nicht findet, an sich schon verdächtig, in jedem Falle aber durch das merkwürdige Zeugniss für die Aussprache Armaeleus =

Armailius eher für die Ableitung des Wortes von Agramainyus zu verwerthen[1]).

Auch B. spricht p. 92 n. 1 von den in den jüdischen Quellen über die Entstehung des Armaljus enthaltenen Sagen als von „jüdischen Phantasieen". Es ist ihm unbekannt geblieben, dass Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien p. 332 f. den Ursprung dieses Zuges der Sage vom Antichrist in der Vergil-Sage nachgewiesen hat. Ich gehe aber weiter und meine, dass die Entlehnung bei den Juden nicht indirect aus der Vergil-Sage, sondern bereits aus deren in der Sage vom Antichrist einst sicherlich vorhandenen Anwendung genommen ist. Der Antichrist ist Zug um Zug Christus' Gegenbild. Seiner Geburt von der Jungfrau musste denn auch beim Antichrist ein Gegenstück entsprechen. Da bot sich die Sage von der steinernen Buhldirne, einem Teufelswerke des Hexenmeisters Vergil, aus deren Leibe eine generatio aequivoca im schlechtesten Sinne, der Antichrist, der aus dem Stein gesprungene Armillus hervorgegangen ist. Noch hat sich in christlichen Quellen diese Verquickung der Vergil- mit der Antichrist-Sage nicht auffinden lassen, aber an Zeugnissen für die ähnlichen Vorstellungen über seine Entstehung fehlt es keineswegs. So schreibt, wie B. 92 ausgehoben hat, bereits 954 der Mönch Adso: nascetur autem ex patris et matris copulatione, sicut et alii homines, non ut quidam fabulantur de sola virgine. Vgl. auch die übrigen Anführungen daselbst.

Eine Sammlung aller über die Quelle der Agada zerstreuten eschatologischen Angaben, vor Allem aber eine Neubearbeitung der messianischen Midraschim aus den Handschriften wird vorangehen müssen, bevor eine erschöpfende kritische Behandlung der jüdischen Vorstellungen von den Vorläufern des Messias möglich sein wird. Vgl. z. B. über den hier so wichtigen Wajoscha-Midrasch M. Steinschneider Hebr. Bibliographie XIV (1874), 45. Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die diesem Gegenstande gewidmeten Gutachten des Gaon R. Haja, deren Text nach Handschriften berichtigt (s. מעם וקנים ed. Aschkenasi p. 50 ff.), von Neuem vorgelegt werden müsste. Vgl. die Ergänzung des bei Mose Tachau fehlenden Blattes, die ich aus Abraham b. Asriel herbeigebracht habe (Mtschr. 31, 408 ff. 565 f.):

Ohne mich in Einzelheiten verlieren zu wollen, möchte ich nur die Schreibung des Messiasnamens Nehemia b. Usiel bei B. 68 berichtigen. Nicht Usiel oder Husiel, wie es bei Wünsche, die Leiden des Messias p. 112 heisst, sondern Chuschiel ist der Name zu schreiben, der auch zu den von Messiasbezeichnungen hergenommenen Eigennamen hinzuzurechnen ist, über die Bacher in einer schönen Notiz Revue des études juives XXVIII, 287 ff. gehandelt hat. Von hier hätte B. auch lernen können, dass Menachem nicht „eine Gestalt ist, die etwa vom 5. oder 6. Jahrhundert erst nachweisbar ist" (p. 170). Die Tödtung des Messias b. Joseph durch Armaljus (p. 149 n. 3) wird von defi Gaonen Saadja in der bekannten Stelle seines Emunoth (VIII; ed. Slucky p. 122) und Haja (a. a. O. 59) ausdrücklich und übereinstimmend angegeben. Wie vorsichtig bei der Aufsuchung mythologischer Spuren verfahren werden muss, zeigt p. 164: „In einer unserer alterthümlichsten Quellen heisst

[1]) Aus einem von Juda di Blanes 1523 copirten Briefe erfahren wir sogar, dass der Fürst Chananel vom Stamme Ruben den Beinamen Armilus führte, weil er mit diesem Krieg geführt hatte, wozu der Schreiber des Briefes ein ור"ל = sap. sat. hinzugefügt, s. קבץ על חנאל המכונה ארמילוס על זה נקרא שמו ארמילוס כי היה [לו] מלחמה עם ארמילוס. יד IV, 34:

David Kaufmann.

es noch (Ephr. syr.): Gott wird das Meer schelten, und es wird vertrocknen". Natürlich ist hier nichts als ein musivischer Anklang an Nach. I, 4: גוער בים ויבשהו zu erkennen, keineswegs aber eine Spur davon, „dass die alte Schlange, die am Ende sich empört, ursprünglich das Ungeheuer des Meeres, das gegen den Schöpfergott streitet, gewesen ist."

Zum Schlusse mögen einige Druckfehler verbessert werden. Aus תהרם קדמניה p. 7. n. 1 ist Gunkel's Deutung der Bestie mit den drei Sechsern aus der Apokalypse auf das „Urungeheuer" nicht zu erkennen. Die Worte müssen, wenn sie den Zahlenwerth von 666 ergeben sollen, תהום קדמוניה lauten; die alte Lösung von נרון קסר, dem Nero redivivus, wird von dieser neuesten Ungeheuerlichkeit freilich, auch wenn sie correct gedruckt ist, nicht verdrängt werden. P. 14, Z. 9 v. u., l. Aufschlüsse, 147, Z. 11 Zusammenhang, 163, Z. 6 v. u. Charakteristischer st. Charakterischer; 181, Z. 5 v. u. Aboda sarah st. sahrah. Die entstellende Schreibung Abarbenel für Isak Abravanel stammt aus Wünsche. Möge die Darstellung der Eschatologie der Kirche, mit der B. beschäftigt ist, nicht allzu lange auf sich warten lassen, möge aber auch die Lehre des Judenthums von den letzten Dingen bald einen berufenen Darsteller finden! Es ist Zeit, dass auch die jüdische Wissenschaft der Litteratur der Apokalypsen, Testamente und Ascensionen sich zuwende; auch die Deutung der Johannesapokalypse hat von jüdischen Quellen, am besten in einem zusammenhängenden Commentar, noch manche Aufklärung zu erwarten.

מדרש משלי, **Sammlung aggadischer Auslegung[en] der Sprüche Salomonis.** Herausgegeben ... von Salomon Buber. Wilna, Romm, 1893. Gr. 8°. 112 SS.

(Schluss.)

5) Namen der Tannaïm und Amoraïm, welche in der Venetianer und mit einer einzigen Ausnahme in allen folgenden Ausgg. in Wegfall gekommen sind (S. 18—20). Mit grossem Fleisse sind alle Stellen zusammengetragen, wo a) der Name des Autors ausgelassen ist, während der Ausspruch selber namenlos angeführt wird, b) ganze Stellen der Kürzung zulieb fortgefallen sind, in Folge dessen natürlich die Namen ihrer Urheber fehlen.

6) Welche früheren Autoren den Midrasch angeführt haben (S. 20 bis 28). Auch dieses Capitel zeugt von ausserordentlicher Sachkenntniss und Belesenheit.

7) Beschreibung der drei Handschriften, die dem Herausgeber vorlagen (S. 28 f.). Ausserdem werden noch drei andere Hss. genannt, welche nicht benutzt worden sind: Parma cod. 1240, Rom 92 u. 76.

8) Sämmtliche Ausgg. des Midrasch Mischlè (S. 29—31).

9) Verzeichniss der vom Jalkut diesem Midrasch entlehnten Stellen mit Anmerkungen (S. 32—34).

10) Verzeichniss der Stellen, welche sich in den drei zu Grunde gelegten Hss. und in der Constantinopeler Ausg. befinden, dagegen in den folgenden Agg. fehlen (S. 35 f.).

Lehrt schon das letzte Verzeichniss, wie dankenswerth die Gabe ist, welche uns in der neuen Ausg. gereicht wurde, so wird sie sicher noch willkommener durch die Anordnung, die dem Herausgeber zu verdanken ist. In seiner gewohnten Weise hat er mit Liebe und Hingebung an dem Werke gearbeitet, das in jeder Zeile Spuren von immensem Fleisse aufweist. An Stelle des alten Wirrwarrs, welcher das Auffinden sehr erschwerte, ist Uebersichtlichkeit mit genauer Angabe der einzelnen

Verse getreten. Das Zusammengehörige wurde an einander gefügt; die besonderen Aussprüche sind durch Interpunktionszeichen getrennt und auseinander gehalten. Schätzbar sind neben den Stellennachweisen die Anmm., welche den Text durchgehend begleiten und über die Quellen ausreichende Auskunft ertheilen.

Gestattet seien hierbei einzelne Bemerkungen.

Warum schreibt der Vf. רשימה מכל המקומות, הוצאות מהמדרש, המסדר מדמדרש (S. 40 Anm. 14) u. ä., wo der Hebräer den st. constr. fordert, also: מסדר דמדרש, הוצאות המדרש, רשימת כל המקומות u. s. w.?

S. 40. A. 17. Auch die Lemberger Ag., ed. Michael Wolf, hat אומה, nicht אמת.

S. 41 Z. 20. ואמר בשלמה משפט וצדקה wäre zu streichen als ungehörige Wiederholung von Z. 18.

S. 43 Z. 1: מתחשב לעבירה; S. 61 Z. 13: אינם בטלים לשולם שאמר וימי המוידים. Hier und an zahlreichen anderen Stellen sind die eckigen Klammern angewandt, um anzudeuten, was lieber in der Note ohne Anwendung der Klammern hätte geschehen sollen, dass die betreffenden Worte in der zu Grunde gelegten Hs. fehlen. Jedenfalls durfte nicht verschwiegen werden, woher der Zusatz genommen ist. Die bisherigen Agg. haben die eingeklammerten Worte.

S. 62 Z. 6: וטלו, lies וגמלו.

— Z. 9: למרפולין של קיסרין (vgl. dazu A. 18). Sollte man nicht versucht sein, an למטרפולין של קיסרין zu denken? Vgl. Megillah 6a: קסרי בת אדום שהיא היתה ממרופולין של מלכים. Zur Construction mit של vgl. ערוך השלם (s. v. כרך) כרך גדול של חמי.

S. 63 Z. 14: שיראתה. Dafür haben die früheren Agg. שקדמה. Die Abweichung ist hier und ähnlich an anderen Stellen unerwähnt geblieben, und doch wäre die Erwartung berechtigt, dass über derlei abweichende Lesarten in einer Note Aufschluss gegeben würde.

S. 75 Z. 1: שלו, l. כלו; Z. 4: אחותה, l. אחותו.

S. 88 Z. 2: שהכל שוחל מלמניו. שוחל (syr.) ist = hebr. נמוג zerfliessen, verzagen.

S. 91 Z. 10 und dazu A. 8. Ueber כרמיזא hat bereits Michael Sachs Beitr. I 144 nach RSBM zu 2 M. XXI 18 (p. 114 ed. Rosin) das entscheidende Wort gesprochen.

S. 99 Z. 7: שמאתו, l. שונאו. — Anmm. Z. 8: צ"ל . . . פ"י. Dem Herausgeber lag eine fehlerhafte Ausgabe vor; ed. Jusefow hat richtig י".

S. 109 Z. 2 v. u.: משליכים, Agg. משלימין, dazu Commentar = מסרין, wie vorher zu VI 31 (S. 57): הקב"ה משלימו . . . ישלם, zu XIX 21 (S. 86 Z. 11): והוא משלימו בידי.

S. 112 Z. 8 v. u.: אמה, l. עמה.

Rabb. Dr. Ehrlich — Tilsit.

Büchler, Adolf, Prof. Dr. **Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels.** Wien 1895.

Der Verfasser schöpft aus primären Quellen und wendet hauptsächlich der älteren rabbinischen Litteratur sein Augenmerk zu. Da diese häufig mit Josephus im Widerspruche steht, so constatirt der Verfasser vor Allem, dass in gewissen Fällen den Mischna-Lehrern der Vorzug gebühre. Er meint, dass Relationen von Tannaïten, die als Priester den Tempel aus eigener Erfahrung kannten, mehr Vertrauen verdienten als die Josephu's, der weniger eingeweiht, auch nicht unparteiisch in seinen Schilderungen war. Verlässliche Gewährsmänner findet Büchler besonders

unter den Lehrern der Schule zu Lydda, die früher im Tempel als Priester thätig waren. Auf Grund von Aussagen solcher Lehrer und ihrer Schüler gelangt B. zu dem Resultate, dass die Pharisäer im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung hauptsächlich mit den höheren Priestern zu kämpfen hatten. Diese waren weniger um die Befolgung der Gesetze als um eigene Vortheile bekümmert; sie unterdrückten ihre Untergeordneten, eigneten sich deren Eigenthum an, und rissen an sich Aemter, welche von Rechtswegen Leviten und Laien zukamen. Sie vernachlässigten den Gottesdienst und untergruben die Sittlichkeit. Lange kämpften die Pharisäer und Schriftgelehrten dagegen vergebens, bis es ihnen endlich gelang, die Herrschaft der priesterlichen Despoten zu brechen und die Leitung des Cultus in ihre Hände zu bekommen. Der Umschwung begann gegen 61 n. Chr. mit dem Sturze des zadducäischen Hohenpriesters Anan b. Anan; zum vollen Siege gelangten die Pharisäer im Jahre 63—64. In diesem Jahre regelten sie den Gottesdienst, setzten Leviten wie Laien in ihre Rechte ein und trafen Vorkehrungen, um einer Wiederholung der abgeschafften Zustände vorzubeugen. Die Pharisäer installirten einen Segan, der an der Seite des Hohenpriesters darauf zu sehen hatte, dass dieser die pharisäischen Vorschriften befolge (S. 109); sie liessen den Sündenbock von einem Laien, und nicht wie bis dahin, von einem Priester abführen (152); auch schoben sie in das Schema-Gebet und in den Dienst des Versöhnungstages den Satz ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ein, „um dem Liebäugeln der höheren Priesterschaft mit den Römern entgegen zu wirken" (177). Sie begingen in einem הקהל-Jahre in Gegenwart der ganzen Nation das von ihnen wieder eingeführte Fest des Wasserschöpfens mit besonderem Pomp und zwangen Agrippa II., einen Abschnitt aus der Thora persönlich vorzutragen (15). Ueberhaupt sollen sich die Feiertage jenes Jahres zu Siegesfesten der Pharisäer gestaltet haben.

Diese und andere neuen oder erneuerten Einrichtungen werden von der Mischna in den Tractaten Joma, Sukka, Pessachim, Schekalim, Sota und Para eingehend geschildert (16). Natürlich mussten die neuen Vorkehrungen eine Reaction von Seiten der zurückgedrängten Priester hervorrufen; sie griffen zur Feder und schrieben unter dem Namen alter Autoritäten Werke, in denen sie ihr früheres Prestige und ihre früheren Rechte zu rehabilitiren suchten. Zu diesen Schriften zählt B. das Jubiläen-Buch und die Assumptio Mosi. Auch Pseudo Jonathan soll für die alterirten Rechte der Priester eintreten.

Die Auffassung Büchler's vom Umschwunge im Jahre 63—64 ist genial gedacht, und auf den ersten Blick ansprechend. Wir bekommen durch sie die verschiedensten Thatsachen unter einem Gesichtspunkte gruppirt. Aber näher angesehen, tauchen berechtigte Zweifel auf. Es ist unwahrscheinlich, dass alle oben erwähnten Riten und Einrichtungen in einem und demselben Jahre entstanden sein sollten. Ganz ausgeschlossen ist es, dass der Umschwung im Jahre 63—64 stattgefunden hätte. Lange vor 63 waren die Pharisäer schon am Ruder. Zur Zeit Hillel's lag die Leitung des Cultus in ihren Händen, und ihnen wurden zur Entscheidung selbst solche Fragen vorgelegt, welche den Tempel und die Priester berührten (Passah-Opfer am Sabbath). Ebenso sicher ist es, dass die Priester zur Zeit Jesu auf das religiöse Leben keinen Einfluss ausübten. Jesus eifert in Tempel und Synagoge gegen die Scheinheiligkeit der Pharisäer als „blinde Blinden-Leiter" (Matth. 15, 14), ohne der Priester auch nur ein einziges Mal tadelnd zu gedenken. Die Weherufe in Matth. 23 sind sicher nicht den Priestern, wie B. S. 80

behaupten möchte, sondern den Pharisäern und Schriftgelehrten zugeworfen. Nicht nur die Analogie mit unzähligen Stellen in den Evangelien, sondern der Inhalt selbst der Weherufe macht die Annahme unmöglich, als ob der Tadel den Priestern gälte. Die Priester sassen doch nicht auf dem Stuhle Mosis und waren nicht Lehrer, welche dem Volk Bürden auflegten (2—4); auch strebten sie nicht nach dem Titel Rabbi (7. 9. 10). Wenn schliesslich das Verzehnten von Minze, Till und Kümmel als Heuchelei gerügt wird (23), so können darunter nur die Pharisäer gemeint sein, denn die Priester gaben überhaupt keinen Zehnt. Man darf es auch nicht so auslegen, dass die Priester Minze, Till und Kümmel durch Andere verzehnten liessen, um den Zehnt zu bekommen, denn in diesem Falle müsste der Egoismus der Priester, aber nicht deren Scheinheiligkeit getadelt werden. Wir sehen also, dass zur Zeit Hillel's und Jesu nicht die Priester, sondern die Pharisäer Tempel und Synagoge beherrschten. Auch unter Agrippa I. stand das pharisäische Synhedrion im höchsten Ansehen. Von einer Veränderung in der Lage der Pharisäer unter Agrippa II. wissen die Quellen Nichts zu erzählen, Es kann somit von einem Umschwunge unter diesem letzten jüdischen Könige nicht die Rede sein.

Wohl griffen die Priester häufig zu weit, und die Schriftgelehrten fühlten sich veranlasst, gegen deren unberechtigten Egoismus Protest einzulegen; aber als Parteien standen sich Schriftgelehrte und eigennützige Priester nie entgegen. Schon zur Zeit der Makkabäer rissen die Priester den Zehnt der Leviten an sich[1]). Dasselbe that auch Eleasar b. Asarja, weshalb er von Akiba zurechtgewiesen wurde[2]). So mag es sich auch in den letzten Decennien des Jerusalemischen Tempels zugetragen haben. Wir haben aber keinen Grund, von einem Siege oder einer Niederlage der Pharisäer im Kampfe mit den egoistischen Priestern zu sprechen. —

Die Schrift Büchler's ist reich an Material und geistreichen Beobachtungen. Besonders lehrreich sind die Untersuchungen über die Schulen in Jabne und Lydda, wie auch über das soeben berührte Verhältniss der Lehrer zu den Priestern. Anregend sind selbst jene Forschungen, deren Resultate nicht ganz sicher stehen. Ich lasse nun einige Bemerkungen nach der Seitenzahl des Werkes folgen.

S. 14. In Tosephta Sota VII, 15 sind drei verschiedene Relationen zusammengetragen. Die eine, mit איתו היום beginnend, spricht vom הקהל-Feste im Allgemeinen; בו ביום in der zweiten bezieht sich auf den speciellen Fall des Tarfon; משם נתחייבו in der dritten Relation bezieht sich auf die bekannte Geschichte mit Agrippa. Diese drei Relationen stehen durch das הקהל-Fest in Beziehung zu einander, setzen aber durchaus nicht eine und dieselbe Zeit der Geschehnisse voraus. Tarfon kann im letzten הקהל-Feste den Hohenpriester vortragen gehört haben; viel früher kann Agrippa I. Deuteronomium gelesen haben. Ueberhaupt ist für Tarfon nur Sifre Numeri § 75 massgebend. Akiba fragte ihn: vielleicht war es an einem הקהל[3]), Neujahr, Versöhnungstag und Jobeljahr? Tarfon antwortet: so ist es. Daraus ist nicht einmal ersichtlich, ob Tarfon seine Beobachtung bei einer הקהל-Versammlung gemacht habe. Freilich hat es der Redactor der

---

1) Sota 47 b.

2) Jebamot 85 b, vgl. Jeruschalmi מעשר שני V, 5.

3) In unseren Cod. fehlt שמא בהקהל. Mein handschriftlicher Sifre hat wie der Jalkut: אמר לו ר' שמא בהקהל ראית שבעלי מומין כשרים (או) בהקהל יום הביפוריים וביובל

Tosephta so aufgefasst, aber sicher ist diese Auffassung nicht. Jedenfalls resultirt daraus nicht, dass der König, und nicht der Hohepriester, Deuteronomium 17 vorgetragen habe.

S. 42. Zu der מגלת יוחסין muss die Version in Gen. v. c. 98 verglichen werden, welche bedeutende Varianten bietet. So heisst es dort דבית יהוא מן צפורן, דבית ינאי מן דעלי. Das Wort צפורן ist in beiden Quellen eine Corruptel, denn in einer Genealogie wird der Name des Ahnen, nicht der des Wohnortes erwartet (s. Straschun zur Stelle). Somit entfällt die Erwähnung Sepphoris in der Megilla. Ferner ist zu beachten, dass die ersten 6 Sätze sich von den übrigen in der Ausdrucksweise unterscheiden; während diese . . . מן ד' (הלל מן דוד) haben, haben jene מבני oder מן. Daraus ist zu schliessen, dass die ersten 6 Sätze einer anderen, früheren Zeit angehören, während der Rest später hinzugefügt wurde. דבית יניי מן דעלי scheint sich nicht auf den Amoräer Janai, sondern auf eine sonst unbekannte Jerusalemer Familie zu beziehen.

S. 51. 59. Nicht die Haare des Sündenbockes, sondern die des Mannes, der ihn führte, wurden gezaust.

S. 55. In נכיסת מסחא זעירא (Megillat Taanit) ist נכיסת ein Nomen, kein Perfectum sing. 3 f., wie B. übersetzt, denn מסחא ist männlichen Geschlechts. Pseudo-Jonathan Num. 9, 2 hat נכסת מסחא. Die participiale Form hat nichts Befremdendes, vgl. Hier. Lucae II, 24.

S. 103. Segan. Der Verfasser pflichtet der Anschauung bei, dass der Segan, welcher in der Mischna an der Seite des Hohenpriesters fungirt, gleichzeitig der Vorgesetzte über die amtirenden Priester war. Auch nimmt B. als ausgemacht an, dass der Segan den Hohenpriester zu vertreten hatte, wenn dieser durch Verunreinigung an der Ausübung seines Amtes verhindert war. Die erste Mischna in Joma schreibt aber vor, man soll vor jedem Versöhnungstage einen Priester zum Stellvertreter des Hohenpriesters ernennen, und verwendet nicht dazu den Segan. Daraus folgert B., der Posten des Segan sei erst 63—64 eingeführt worden, und dass jene Mischna einer früheren Zeit angehöre (S. 112 Anm.). Der Segan hätte demnach in seiner Person drei verschiedene Aemter vereinigt: er war Assistent des Hohenpriesters, Stellvertreter desselben und Oberaufseher der opfernden Priester. Eine solche Centralisation ist schon a priori unwahrscheinlich. In der That kennen die Quellen zwei verschiedene Personen zur Vertretung des Hohenpriesters und zur Aufsicht über die opfernden Priester. Der Segan kommt nur an der Seite des Hohenpriesters vor. Seine Functionen sind Jeruschalmi Joma III, 8 wie folgt zusammengestellt: חמשה דברים היה הסגן משמש: הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך[1]). סגן מימינו וראש בית אב משמאלו[2]). הגיף הסגן בסודרין[3]). אחו הסגן בימינו והעלהו[4]). [והסגן נותנו לכהן גדול][5]). לא היה כהן (גדול) מתמנה כהן גדול עד שהוא נעשה סגן.

1) Mischna Joma IV, 1.

2) Tosephta Sanhedrin IV, 1, vgl. Tosephot zu Joma 15b Schlagwort אמר. In Mischna Sanh. II, 1 steht הממ'נה, was R. Papa zu der Behauptung veranlasste: שמע מינה דיינו סגן הויינו ממונה (b. Sanh. 19a). Der oben angeführte Jeruschalmi scheint auch in der Mischna הסגן gelesen zu haben.

3) Tamid VII, 3.

4) Daselbst.

5) Joma VII, 1. Dass jeder Hohepriester erst Segan gewesen sein muss, kann nicht als Function des Segan betrachtet werden (s. Raschi Sota 42a), es verbleiben daher nur vier Functionen. Andererseits vermissen wir hier die Function des Segan in Joma VII, 1 (s. Glossen שירי קרבן). Diese ist wohl ausgefallen, daher ergänzte ich mit der vermissten Stelle. S. Aruch s. v. סגן.

Dass der Segan den Opferdienst zu überwachen hätte, wird weder hier noch irgendwo anders gesagt. Dazu war der ראש משמר oder ממונה da. Der Begleiter des Hohenpriesters wird in Mischna und Talmud nur סגן genannt[1]).

Was nun die Frage anbelangt, ob der Segan den Hohenpriester zu vertreten hatte, wenn er unfähig wurde, den Dienst zu verrichten[2]), so sind darüber die Meinungen getheilt. Die erste Mischna in Joma verneint es, und lässt vor dem Versöhnungstage einen anderen Priester ernennen. Chanina b. Gamliel dagegen will den Segan als Stellvertreter des Hohenpriesters wissen. Dass es solche zwei divergirende Meinungen gegeben hat, ist aus folgendem Wortlaute der Tosephta Joma I, 4 ersichtlich:

למה מפרישין כהן אחר תחתיו, שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו. ר' חנינא בן גמליאל אומר לכך הסגן ממנה שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו, וכהן גדול חוזר לכהונה גדולה. זה ששימש תחתיו כל מצות כהונה עליו, ואינו כשר לא לכהן גדול ולא לסגן הדיוט.

Es ist klar, dass sich hier zwei verschiene Meinungen entgegenstehen. Chanina b. Gamliel[1]) will den Segan als Vicar wissen, die zuerst vorgetragene Meinung will dazu einen anderen Priester haben. Diese Meinung theilt auch die erste Mischna in Joma, und es ist daraus durchaus nicht zu entnehmen, dass das Amt des Segans erst 63 bis 64 in's Leben getreten ist.

S. 151. Pseudo-Jonathan. Bekanntlich wimmelt die Paraphrase Jonathans von Widersprüchen und Fehlern. Auch in Betreff des Zehnten und der Priester ist sie nicht besser bestellt. Jonathan schiebt zuweilen das Wort כֹּהֵן dort ein, wo es durchaus nicht am Platze ist (Numeri 19, 9. 10), und lässt es in Stellen aus, wo er es als Anwalt der Priester hätte hinzufügen sollen. Die Mischna Joma VI, 3 berichtet nämlich vom Sündenbocke:

הכל כשירין להוליכו, אלא ששנו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו . . .

Man sollte glauben, dass Jonathan איש עתי (Lev. 16, 21) כהן די . . . übersetzt; in der That aber übersetzt er: גבר די מזמן מן אשתקד. Lev. 19, 24 übersetzt Jonathan קדש הלולים mit קודשי תושבחן קדם יי. מתפרק מן כרגא. Hier sind zwei verschiedene Versionen zusammengewürfelt. Die erste (תושבחן קדם יי) erklärt הלולים Lobgesänge, wie Sifra zur Stelle und Andere; die andere Version liest חלולים in der Bedeutung „Auslösung", ähnlich wie Berachot 35a (אזלית ודדר אבליה). Dieser Vertent theilt נעמי רבעי den Priestern zu[3]), er darf aber deshalb

[1]) Ausser den berührten Stellen kommt der Segan noch vor: Sifre Num. 19, 3, Boraïta Joma 39a, Tosephta Ende Horajot (angeführt Horajot 13a) und Nazir 47b. סגן הכהנים kommt nur im Namen ר' חנינא סגן הכהנים vor, vgl. ר' שמעון בן הסגן und בן הסגן Joma 44b (Frankel, Hodegetica 100). Sifra zu Lev. 8, 7 hat: . . ויתן עליו את הכתונת. מלמ' שנעשה משה סגן הכהנים לאהרן . . . Aber Jalkut zur Stelle und mein handschriftlicher Sifra (in מדרש חכמים) haben nicht das Wort הכהנים, sondern נעשה סגן לאהרן, so auch Malbim. סגן כהניא haben die aramäischen Versionen einige Mal: Pseudo-Jonathan Num. 19, 3, II. Esther 1, 2, Jonathan Jeremia 20, 1: 29, 26: 52, 24. II. Könige 23, 4; II. Chr. 24, 11. Daraus, wie aus סיגי כהונתא רבתא II. Chr. 18, 16, סיגי דכהנא (Sanh. 110a), und סיגי כהונה (Lev. r. 20, Num. r. 18) im Plural, ist für die Geschichte des Segan nichts zu entnehmen. — Schürer II, 213 identificirt den Segan mit dem στρατηγός im Neuen Testamente und bei Josephus.

[2]) Schürer II, 212 verneint dies entschieden.

[3]) R. Ismael in Sifre Num. 5, 10 ist anderer Meinung. Auch Num. 18, 36 ist Jonathan anderer Meinung als Ismael in Sifre. Jonathan gehört somit nicht immer der Schule Ismaels an, s. bei Büchler S. 156.

nicht als interessirter Priester betrachtet werden. Er kann die Vorschrift so unparteiisch aufgefasst haben, wie es der Fall bei Ibn Esra ist. Dasselbe gilt vom Jubiläenbuche. Ueber die Stellung dieses Buches zu den „zeitgenössischen Schulen Palästina's" verspricht B. eine ausführliche Arbeit zu liefern, und ich will ihm nicht vorgreifen. Was er aber bis jetzt für die Stellung des Jubiläenbuches zum Priesterthum aus diesem Buche angeführt hat, ist nicht überzeugend.

S. 155 In Jonathan zu Numeri 31, 13. 32, 2 und 34, 48 sind keineswegs Priester, sondern Fürsten der Gemeinde oder der Stämme gemeint, s. S. 103.

S. 162. Jericho. Die exceptionelle Stellung Jericho's lässt sich nicht durch den Umstand erklären, dass dort viele Priester gewohnt haben. Priester haben auch andere Ortschaften bewohnt, und doch waren den Berichten zufolge die Verhältnisse in Jericho ganz anderer Natur. Gewisse Indicien machen es wahrscheinlich, dass die fruchtbaren Grundstücke der Priester Jericho's nicht ihr Eigenthum, wie in anderen Orten, waren. Vielmehr waren sie Tempelgüter, welche den Priestern gegen gewisse Verpflichtungen zur Benutzung überlassen wurden. Der Sifre erzählt, dass bei der Vertheilung Palästina's die Stadt Jericho keinem der Stämme zugetheilt wurde; sie wurde den Nachkommen Ithro's mit der Bedingung überlassen, dass sie die fruchtbaren Ländereien (רושה של ירחו) jenem Stamme übergeben sollen, in dessen Mitte das Heiligthum errichtet sein wird[1]). Jericho war also ein Gott geweihtes Gut, eine Erscheinung, welche an den islamitischen Mukû erinnert. Das Gut, welches dem Tempel angehörte, wurde seiner Zeit unter die Priester vertheilt[2]) Auf Grund einer alten Boraïta darf man annehmen, dass in Jericho Priester aller 24 Mischmarot gewohnt haben, und dass sie verpflichtet waren, sobald ihr Mischmar aus Palästina nach Jerusalem in den Dienst ging, sich ebenfalls dorthin zu begeben, und ihren Kameraden in der Anschaffung von Proviant behilflich zu sein. Die Boraïta lautet:

תנו רבנן עשרים וארבע משמרות בארץ ישראל (ושתים עשרה) [וחצים][3] בירחו.

---

1) Sifre zu Deut. 12, 5 (§ 62): כתוב אחד אומר באחד שבטיך וכתוב אחד אומר מכל שבטיכם כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? יודעים היו שבית המקדש עתיד ליבנות בחלקו של יהודה ובנימין, לפיכך הפריש דושה של ירחו מירחו. מי אכלו כל אותם השנים בני קיני . . . אבל משנבנה הבית נסעו והלכו להם (Deut. 12, 14)

Hier wird Jericho als Gemeingut aller Stämme (מכל שבטיכם) dem Tempel zugetheilt.

כשהוא ישראל מחלקים את הארץ הניחו דושה של ירחו חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, אי"ל (אמרו, l.) כל מי שיבנה בית הבחירה בחלקו, ימול דושנה של ירחו. נתנוהו ליונדב בן רכב . . . וביון ששרתה שכינה בחלקו של בנימין באו בני בנימן לימול חלקם. באו ומינו אותם ממנידם . . . Sifre Num. 10, 32

Hier tritt die Zugehörigkeit Jericho's zum Tempel noch deutlicher zum Vorschein. Schon R. Hillel (citirt von D. Pardo) bemerkt in seinem Commentare zum Sifre, die fruchtbaren Gefilde Jericho's waren zur Verproviantirung der משמרות nothwendig, s. weiter.

2) Die Priester besassen viele Grundstücke, welche sich mit der Zeit vermehrten. Weihte Jemand sein ererbtes Grundstück dem Tempelschatze und löste es bis zum Jobeljahre nicht aus, so verfiel es den Priestern (nach einer Meinung gegen Lösegeld). Auch wurden solche Grundstücke direct den Priestern geweiht. Die Gründe verfielen jenem Mischmar, welcher am Jobeljahre, resp. zur Zeit der Weihung am Dienste war (Sifre Numeri 5, 8 und Arachin 25b; 26b). Wie solche Gründe unter die Mitglieder des betreffenden Mischmar vertheilt wurden, ist nicht gesagt. Agrarische Streitigkeiten unter den Priestern wurden wahrscheinlich vom בית דין של כהנים geschlichtet.

3) ושתים עשרה בירחו ist entschieden falsch. Wären in Jericho 12 (ganze) Mischmarot, und eben so viele im übrigen Palästina wohnhaft gewesen, so könnte doch nicht die andere Hälfte desselben Mischmar aus Palästina nach Jerusalem ziehen. Ich vermuthe, dass ursprünglich וחצים gestanden habe, d. i. die Hälfte der 24 Mischmarot, also 24 Hälften. Da

— שתים עשרה בירחו נפישן להו מובא? אלא שתים עשרה מהן בירחו —[1]) הגיע זמן המשמר לעלות, חצי המשמר היה עולה מארץ ישראל לירושלים, וחצי המשמר היה עולה מירחו[2]) כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבירושלים.

„Es lehrten die Rabbiner: 24 Mischmarot waren in Palästina, die Hälfte davon war in Jericho. Kam die Zeit des Mischmar, zu marschiren, so pflegte die Hälfte des Mischmar aus Palästina nach Jerusalem zu gehen und die (andere) Hälfte des Mischmar pflegte von Jericho zu gehen, damit sie ihren Brüdern in Jerusalem Wasser und Nahrung verabreichten" (Taanit 27a).

Man sieht, die Priester Jericho's hatten ihrem Mischmar gegenüber gewisse Pflichten zu erfüllen. Combinirt man damit die Angabe des Sifre, dass Jericho ein Tempelgut war, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Priester Jericho's die dortigen geweihten Gründe gegen das Servitut übernahmen, den in Jerusalem amtirenden Priestern ihres Mischmars gewisse Dienste zu leisten.

Datirt die Zugehörigkeit des דושנה של יריחו zum Tempel seit der Rückkehr der Juden aus Babylon, so steht sie wohl in irgend welcher Beziehung zu der Weihung Jericho's durch Josua. Bei dieser heisst es: והיתה העיר חרם וכל אשר בה לד' (Jos. 6, 17); die Stadt selbst was also Gott geweiht. Jedenfalls waren die Priester Jericho's Vasallen des Tempels im letzten Jahrhundert seines Bestandes. Als solche werden sie sich wohl manche Freiheit erlaubt haben können, und wir begreifen nun Alles, was über die אנשי יריחו in Mischna und Tosephta erzählt wird.

S. 176. Der Satz ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ist gewiss nicht gegen Herodes, oder gar gegen das Liebäugeln der höheren Priesterschaft mit den Römern gerichtet. Die ewige Herrschaft Gottes kann doch nicht der der irdischen Machthaber entgegengestellt werden. — Das nach לעולם hinzugefügte Wörtchen ועד in der Bedeutung ewig, weist keineswegs auf ein Jenseits hin, wie das zweite מן העולם ועד in העולם, welches dort die Bedeutung Welt hat. — Es ist sehr fraglich, ob die in Pessachim 56a gegebenen Erklärungen von כורכין את שמע richtig seien. Vergleicht man diesen Ausdruck mit פורס על שמע oder פורס את שמע, so kann כורך als Gegensatz die Bedeutung haben, die Benedictionen vor und nach Schema auslassen.

A. Epstein.

---

24 Hälften 12 Ganze machen, schrieb man später עשרה ושתים. In dieser Umschreibung lag die Boraïta schon den Redactoren des Talmud vor. „Hälfte" darf hier wohl nicht im buchstäblichen Sinne genommen werden. Wahrscheinlich lagen in Jericho die kleineren Hälften, oder kleine Theile der 24 Mischmarot.

1) Die Parenthese שתים עשרה בירחו נפישן . . מהן בירחו ist eine Einwendung und Erklärung des Talmud, wie solche Einschiebsel häufig vorkommen (s. Bet-Talmud V, 164) daher nahm ich sie in die Uebersetzung nicht auf. Was auf die Parenthese folgt, gehört zur Boraïta, wie aus Sprache und Inhalt ersichtlich.

2) Die andere, von B. adoptirte Leseart ליריחו ist sprachlich und sachlich unmöglich. Hätte die Boraïta sagen wollen, dass eine Hälfte des Mischmar nach Jericho gehe, so müsste sie lauten: חצי המשמר היה עולה לירושלים וחצי המשמר היה עולה ליריחו. Wenn sie aber im ersten Satze חצי המשמר היה עולה מארץ ישראל לירושלים sagt, so folgt daraus, dass es im zweiten Satze ebenfalls מיריחו heissen muss. Und was soll ושתים עשרה (oder וחצים) ביריחו bedeuten, wenn die halben Mischmarot Jericho nur en passant berührten?

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch,

sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

(Fortsetzung.)

Denkt man sich die Zusätze, welche beim Frgm.-Targ. sich nur auf eine Auswahl von Stellen beschränken, auf das ganze Pentateuch ausgedehnt und mit dem Onkelos-Text vereinigt und zu einem Ganzen verschmolzen, so erhalten wir das, was uns im Pseudo-Jonathan vorliegt. Auch dieses Targum ist als eine weitere Entwicklungsform des Frgm.-Targ. anzusehen, insofern das, was bei diesem ein erster Versuch geblieben und nur halb und unvollkommen zur Ausführung gelangt war, — die Erweiterung des Onkelos durch Jeruschalmi — bei Jonathan seine Vollendung und vollständige Verwirklichung gefunden hat. Nur darf dies nicht etwa dahin verstanden werden, als sei dieses Targum auch wirklich direct aus jenem hervorgegangen, als läge uns im Jonathan, wie Seligsohn gemeint, nur ein „umgearbeitetes" Frgm.-Targ. vor. Denn wie wir bereits oben gesehen, schöpft Jonathan nicht aus dem Frgm.-Targ., sondern aus dessen Quelle selbst, dem eigentlichen Targum Jeruschalmi. Vielmehr sind beide Targumim als paralelle Erscheinungen anzusehen, die vollständig unabhängig einander gegenüberstehen.

Ungenau ist es auch, wenn Frankel Jonathan als eine „Umarbeitung" des verlorenen Jeruschalmi bezeichnet. Denn die Grundlage des Jonathan ist nicht das Jeruschalmi, sondern Onkelos, dessen Version nicht nur an unzähligen Stellen wortgetreu beibehalten worden ist, sondern auch in den umfangreichen Zusätzen überall noch hindurchscheint, wie denn auch die aggadischen Digressionen gewöhnlich am Schlusse wieder direct zu ihr zurückkehren, in sie einmünden. Was das Jeruschalmi überhaupt dazu hergegeben, das sind ausschliess-

lich die Zusätze, durch welche Onkelos hier vielfach eine Erweiterung und Umwandlung erfahren, so dass genau genommen bei Jonathan nur von einer Umarbeitung des Onkelos die Rede sein kann.

Indessen soll nicht geleugnet werden, dass man in einem gewissen Sinne allerdings bei Jonathan auch von einer Umarbeitung des Jeruschalmi reden kann, insofern man an die freie Art seiner Benutzung denkt und die mancherlei Veränderungen, die es dabei erfahren.

Dass Jonathan in Bezug auf den Sprachgebrauch diejenige Consequenz, welche dem Frgm.-Targ. eigen ist, vollständig vermissen lässt und ganz erhebliche Schwankungen aufweist, haben wir bereits an zahlreichen Beispielen, die sich aber noch vermehren lassen, wahrzunehmen Gelegenheit gehabt. Zum grossen Theile findet dies freilich seine Erklärung in dem compilatorischen Charakter dieses Targum, das an der einen Stelle Jeruschalmi, an der anderen Onkelos berücksichtigt, während Frgm.-Targ. im Allgemeinen nur aus Jeruschalmi excerpirt. Indessen reicht diese Erklärung doch nicht für alle Fälle aus. Bei manchen Ausdrücken ist eine entschiedene Hinneigung zu Onkelos[1]) nicht zu verkennen, die auch an solchen Stellen hervortritt, welche theils mit Sicherheit, theils mit hoher Wahrscheinlichkeit als dem Jeruschalmi entnommen, anzunehmen sind[2]).

Noch weit bedeutender aber sind diejenigen zahlreichen Veränderungen, welche die Jeruschalmi-Zusätze bei Jonathan in Bezug auf ihren Inhalt aufweisen. Während das Frgm.-Targ. auch nach dieser Richtung hin zumeist eng an seine Vorlage sich anschliesst und dieselbe in aller Ausführlichkeit und Breite wiedergiebt, befleissigt sich Jonathan in der Benutzung derselben möglichster Kürze. Alles überflüssige Beiwerk, unnöthige Wiederholungen und Ausschmückungen, wird ausgeschieden, Vieles auch, was ohne Beeinträchtigung des Verständnisses und Zusammenhanges entbehrlich schien, übergangen, Manches nur allgemein angedeutet, Anderes nur dem Sinne nach wiedergegeben.

---

[1]) So z. B. טבל für „eintauchen", bei Jer. צבע (Ar. צבע); סחא „waschen" des Körpers, זלל „abspülen," מבל „baden", bei Jer. sämmtlich durch שוט (Ar. זנ und שוט); קבל „auf J. hören, oder ihn erhören", nur selten שמע (so nur G. 21, 17; 30, 6. 22; Ex. 1, 19; 22, 22; Lev. 26. 14. 18. 21. 27.) u. a.

[2]) So namentlich bei angeführten Schriftstellen, worüber weiter unten.

Wir lassen hier zunächst einige Beispiele folgen, bei welchen sich dies um so sicherer feststellen lässt, als wir behufs Vergleichung nicht auf das Frgm.-Targ. allein angewiesen sind, sondern auch noch eine andere Quelle zu Rathe zu ziehen in der Lage sind.

Zu Gen. 47, 21 wird bei Aruch (Art. גל 7) ein grösserer Passus aus Jeruschalmi angeführt, welcher lautet דלא יהוון מונין לבני דיעקב ואמרין להון אכסנאי גלולאי, genau übereinstimmend mit Frgm.-Trg. Bei Jonathan aber ist diese Stelle nur dem Sinne nach kurz wiedergegeben durch מן בגלל אחוי דיוסף דלא יתקרון גלוילאי. Wahrscheinlich erschien es ihm bei einer Massnahme Joseph's angemessener, von dessen Brüdern zu reden als von den Söhnen Jacob's (vgl. Chullin 60b).

Zu Gen. 38, 25 und 26 liegt neben den beiden palästinensischen Targumim auch noch die „Tosefta" vor, und zwar in doppelter Recension (in den Ausgg. und in der Wiener Hs.[1]), ausserdem zu V. 25 auch noch zwei Citate bei Aruch aus Jeruschalmi. Jonathan weist hier viele Kürzungen auf, so gleich im Anfang beim Gebete Tamar's, wo unter Anderem auch die Anrufung Gottes als „Erhörer der Bedrängten zur Zeit der Noth" übergangen ist. Dass diese Stelle aber im Jeruschalmi selbst enthalten war, beweist die Anführung bei Aruch (Art. אגנקי). Zu demselben Verse (בתרגום ירושלמי דהוא מוצאת) citirt Aruch (Art. כלא) ausserdem die Stelle במכילתא דאיניש מיכול בה מיתכיל. Dieselbe findet sich, jedoch erst V. 26, im Frgm.-Targ. und in etwas veränderter Form auch in der „Tosefta" der Wiener Hs.; Jonathan aber hat weder diesen Satz selbst, noch die weitere Ausführung, die sich bei Frgm.-Targ. daran knüpf. Offenbar schien ihm beides entbehrlich, da ja das in beiden Targumim weiterhin folgende דמיכלא קביל מיכלא (bei Frgm.-Targ. מבילא לקבל מבילא) denselben Gedanken genügend zum Ausdruck bringt. Andererseits ergiebt sich aus diesem Citate bei Aruch, dass dieses ganze Stück ebenso wie bei Jonathan auch im Jeruschalmi selbst noch zu Vers 25 gehörte, während es Frgm.-Targ. zu V. 26 gezogen hat. Beide Versionen aber wissen nichts von einem Engel, der die Pfänder versteckt, und derjenige, der sie wiederfinden lässt, heisst bei ihnen Michael; nach beiden Recensionen der „Tosefta" dagegen ist es Sammael, der sie versteckt, und Gabriel, der sie finden lässt, in genauer Uebereinstimmung mit dem Talmud (Sota 10b), dem Jeruschalmi hier von Anfang bis zu Ende folgt.

[1]) Bei Seligsohn a a O. S. 38.

Zu Ex. 15, 12 behandeln beide Versionen die Aggada vom Streite zwischen Meer und Erde wegen der Aufnahme der Aegypter, nach Mechilta, Schira, Parascha 9. Jonathan erscheint hier ausführlicher als Frgm.-Targ. Gleichwohl hat er auch hier seine Vorlage nur abgekürzt wiedergegeben, wie aus einer Vergleichung mit dem Targum in M. V. ersichtlich ist, das hier aus derselben Quelle schöpft. Daselbst wird nämlich die Weigerung der Erde, die Aegypter in sich aufzunehmen, folgendermassen begründet דחלא אחדת לארעא מן אבוה דבשמיא דלית הוא תבע יתהון מינה לעלמא דאתי . מה הבל חד נברא כד קטליה אחוהי לט ורנו קודשא בריך הוא על דבלעית ית דמא אף על דמי עמא רבא הדין אם אבלע יתהון, genau der Mechilta entsprechend. Bei Jonathan dagegen wird nur ganz allgemein auf Abel hingedeutet: דחילא הות ארעא למקבלא יתהון מן בגלל דלא יתבשן נבה ביום דינא רבא לעלמא דאתי היכמא די תבע מינה דמי דהבל. Bei Frgm.-Targ. fehlt die ganze Begründung überhaupt. Indessen ist es kaum zweifelhaft dass nach יתהון ולא ימא הוה בעי למטמע ein ganzer Passus fehlt, gleich oder ähnlich demjenigen in M. V. der nur in Folge des ὁμοιοτέλευτον יתהון ausgefallen sein dürfte, da die unmittelbar darauf folgenden Worte ובמימר מן קדמך ארכינת ית ידך ימינך בשבועה ואשבע לארעא דלית את תבע יתהון מינה לעלמא . . . . דאתי einen solchen nothwendig voraussetzen.

Zu Ex. 13, 17 zeigt der Zusatz מאתן אלפין im Jonathan am Schlusse starke Kürzungen gegen die Tosefta, und besonders gegen das Targum im M. V. So fehlt bei ihm die Stelle von den aus den Todtengebeinen bereiteten Trinkgefässen Nebukadnezar's, sowie diejenige vom Wucherer, der allein nicht wiederauflebte. Dagegen scheint im Jonathan der Anfang getreuer an die Vorlage sich anzuschliessen. Frgm.-Targ. fehlt in den Ausgg. zu dieser Stelle. In einer Pariser Hs.[1]) indessen findet sich derselbe Zusatz, und zwar in der Fassung, wie sie im M. V.[2]) vorliegt.

Endlich hat auch der Zusatz ארבע לילוון zu Ex. 12, 42, wie bei Frgm.-Targ. ebenso auch in M. V.[3]) sämmtliche Verse, die im Jonathan übergangen sind[4])

Aber auch da, wo uns nur das Frgm.-Targ. allein zur Vergleichung vorliegt, sind die Abänderungen, welche Jonathan

---

[1]) Bei Ginsberger a. a. O. S. 101 f.

[2]) Doch ist zu beachten, dass es am Schlusse במיחמידן statt במיחזידן im M. V. heisst.

[3]) Hier zu Ex. 15, 18.

[4]) Vergl. weiter unten.

an den Paraphrasen des Jeruschalmi vorgenommen, bevor er sie seinem Targum eingereiht, in den meisten Fällen klar und bestimmt erkennbar. Aus der Menge der Beispiele soll hier nur eine grössere Anzahl aus der Genesis als Belege herausgehoben werden.

So ist in der Paraphrase Gen. 3, 15 u. A. die mehrfache Wiederholung des בניא דאתתא, sowie das ועבדין פקודיא beseitigt, ebenso daselbst V. 24 das pleonastische ואתקין גידגם וגנתא דעדן weggelassen und der Schluss umschrieben. 15, 1 wird der Kampf mit den vier Königen nur allgemein angedeutet, und am Schlusse werden die beiden Sätze mit או דלמא, die bei Frgm.-Targ. sehr schleppend sind, in einen zusammengezogen; ebenso ist die etwas breitspurige Paraphrase des Frgm.-Targ. zu 15, 11 bei Jonathan geschickt zusammengefasst, desgleichen der Anfang in V. 12, ebenso die umständliche Schilderung der Hölle V. 17 vereinfacht. Die von Sara dem Abraham gebrachten Opfer, 16, 5, sind nur ganz allgemein angedeutet, und auch sonst Vieles gekürzt. 18, 2 ist die Haggada von den 3 Engeln, bei Frgm.-Targ. zu V. 1, hier sachgemässer zum folgenden Vers gezogen und ausserdem angemessen gekürzt. Daselbst V. 17 ist vor ומן דינא die bei Frgm.-Targ. gegebene Begründung fortgelassen. 19, 24 ist der Passus וכיון דחמיין durch die zwei Worte ולא עבדו kurz umschrieben. Besonders stark gekürzt ist 21, 33, wo die Haggada, welche bei Frgm.-Targ. in breiter Ausführlichkeit wiedergegeben wird, nur allgemein angedeutet ist. 22, 10 stimmen beide Versionen im Ganzen überein; doch ist auch hier alles Entbehrliche bei Jonathan fortgelassen, namentlich am Schlusse, wo statt des Passus נפקן מלאכי bis אלין לאלין einfach ענין מלאכי מרומא gesetzt wird. Dagegen zeigt V. 4 wieder bedeutende Kürzungen, indem die breite Darstellung des Frgm.-Targ. zusammengezogen und nur das Wesentliche wiedergegeben wird. 27, 40 ist gleichfalls stark gekürzt und nur dem Sinne nach wiedergegeben; im Eingang dagegen scheint Jonathan genauer als Frgm.-Targ. der Vorlage zu folgen. Wie selbstständig Jonathan in der Benutzung seiner Vorlage vorgeht, zeigt sich namentlich in der Darstellung der „5 Wunder" beim Auszuge Jacob's aus Beer-Seba (28, 10), insofern sie nicht nur in gedrängter Kürze wiedergegeben, sondern auch so geordnet werden, dass dasjenige, welches im Frgm.-Targ. an zweiter Stelle steht, hier das letzte bildet, wodurch geschickt wieder an den Schrifttext angeknüpft und die unnöthige Wiederholung des Frgm.-Targ. vermieden wird. 34, 31 zeigt bei sonstiger Uebereinstimmung dennoch einige

Kürzungen, so wird namentlich das wiederholte בכנישתיהון דישראל übergangen. Vielfache Aenderungen zeigen auch die Zusätze zu 40, 12 und 18. Zunächst befinden sich die Worte בטינא ובליבנא ובכל פולחנא באנפי, ברא [1]) bei Jonathan an unrechter Stelle, sie gehören, wie bei Frgm.-Targ., der Paraphrase zu V. 18 an als nähere Bestimmung der תלתי שיעבודיא und sind wohl nur in Folge des gleichlautenden עתידין למשתעבדא hinaufgekommen. Ferner ist das pleonastische דאינון מתילין בסנוליא in V. 12 bei Jonathan fortgelassen und der Schluss stark gekürzt und nur dem Sinne nach wiedergegeben. Weit mehr noch gekürzt ist der erste Theil in V. 18, wo von den einzelnen Leiden der Israeliten in Aegypten, sowie von ihrer bevorstehenden Befreiung Nichts erwähnt ist; ebenso ist auch hier der Schlusssatz kurz umschrieben.

Auf dieses Bestreben Jonathan's, aus der Paraphrase des Jeruschalmi nur den Kern herauszuschälen, alles Entbehrliche aber auszuscheiden, ist auch eine Erscheinung zurückzuführen, die bei ihm regelmässig wiederkehrt und geradezu typisch ist, nämlich die, dass er Anführungen von Schriftversen, soweit sie nicht durch den Zusammenhang selbst direct bedingt sind, vermeidet. In dieser Beziehung tritt der Unterschied zwischen ihm und dem Frgm.-Targ. besonders markant hervor.

Wir haben bereits oben bei Frgm.-Targ. eine grosse Anzahl von theils directen, theils indirecten Anführungen kennen gelernt, wobei aber diejenigen noch unberücksichtigt geblieben sind, die aus den Propheten herrühren oder im Urtexte wiedergegeben sind.

Alle diese Anführungen, indirecte oder directe, aus dem Pentateuch oder den Propheten, in aramäischer oder hebr. Sprache, vermissen wir bei Jonathan vollständig, und Wendungen, wie למקיימא מ״ד דאמר כתבא, דכן כתבא מפרש oder דכן הוא מפרש, die uns bei Frgm.-Targ. wiederholt begegnen, würden wir bei Jonathan vergeblich suchen.

Diese Erscheinung zeigt sich uns zuerst G. 40, 23, wo die beiden Verse aus Jeremia fortgefallen sind, sodann ib. 49, 22, wo das Citat aus G. 41, 43 übergangen ist. Ebenso fehlen in dem Stück ארבע לילות, Ex. 12, 42, sämmtliche, bei Frgm.-Targ. und M. V. angeführten Verse, desgleichen Lev. 22, 27 das Citat aus G. 18, 7, ferner Num. 21, 7 das

---

[1]) Citat aus Ex. 1, 14 nach der Version des Jonathan.

Citat aus dem voraufgehenden Verse נפשן מציקא בלחמא דמיכליה קלילן und dasselbe Citat auch in Deut. 1, 1 (vgl. Frgm.-Targ. an beiden Stellen), Deut. 32, 1 die Anführungen aus Jes. 51, 6 und 1, 2, Deut. 33, 2 die Citate aus Ex. 20, 13 und 15, sowie aus ib. 24, 7. Die Paraphrasen des Frgm.-Targ. zu G. 30, 22 und ib. 35, 9 finden sich an anderer Stelle[1]) auch im Jonathan, die erste zu Deut. 28, 12, die letztere ib. 34, 6; aber es fehlen bei diesem sämmtliche, vom Frgm.-Targ. als Belege angeführten Schriftstellen.

Einige Schriftstellen finden sich allerdings auch bei Jonathan, doch nur da, wo sie sachlich nöthig und darum nicht gut zu umgehen waren. Aber auch hier zeigt sich die eigenthümliche Erscheinung, dass sie nur selten mit der Version des Jonathan an Ort und Stelle übereinstimmen. Letzteres ist nur der Fall G. 40, 12 (vgl. oben S. 150 Anm. 1), Ex. 32, 8 und 19, wo der Anfang des zweiten Gebotes angeführt ist, und ib. V. 27, wo Ex. 22, 19 citirt wird, Stellen, an welchen ohnehin die Uebersetzung Jonathan's nur geringfügig von derjenigen des Onkelos abweicht. Alle übrigen Citate dagegen weichen mehr oder minder stark von der zur Stelle selbst gegebenen Uebersetzung ab. So lautet G. 38, 25 der Anfang der dort citirten Stelle (Gen. 37, 32) . . . . . אכר כרון, dagegen zur Stelle selbst . . . אשתמודע כדון, übereinstimmend mit Onkelos; ebenso weicht das Ex. 15, 3 enthaltene Citat aus Deut. 32, 13 von der Uebersetzung Jonathan's an dieser Stelle stark ab, während es mit derjenigen des Frgm.-Targ. ziemlich genau übereinstimmt, desgleichen Ex. 14, 12 יתנלי ד׳ עליכון וידן abweichend von Ex. 5, 21.

In anderen Fällen stimmt das Citat wieder mit Onkelos überein, und zwar auch da, wo Jonathan zur Stelle abweichend von ihm übersetzt. Dies zeigt sich am auffälligsten Num. Cap. 2. Daselbst werden (V. 3, 10, 18 und 25) die Farben der 4 Lager-Fahnen entsprechend den 4 Edelstein-Reihen im Brustschild des Hohenpriesters angegeben sowie die Inschriften, welche sie

---

[1]) Solche Versetzungen finden sich auch in M. V. und in der „Tosefta". So findet sich das Stück אזל משה, das im Jeruschalmi selbst zu Ex. 14, 16 enthalten war (vgl. ob. S. 54, Anm. 1), bei M. V. vor Ex. 14, 30 und in der „Tosefta" zu ib. V. 27, ferner das Stück ארבע לילון, dessen eigentliche Stelle Ex. 12, 42 ist (vgl. Jon. und Frgm.-Targ.), bei M. V. zu ib. 15, 18, desgl. das ארבע כיתין, das seine Stelle Ex 14, 13 und 14 im Jerusch. hatte, wie aus dem Inhalte und aus Jonathan und Frgm.-Targ. ersichtlich ist, bei M. V. zu Ex. 15, 3.

getragen. In der Benennung der Steine selbst stimmt Jonathan bereits in Exodus (28, 17—20 und 39, 10—13) zumeist mit Onkelos überein, im Gegensatz zu Frgm.-Targ. Nur die Steine der zweiten Reihe heissen in Exodus bei ihm, abweichend sowohl von Frgm.-Targ. wie von Onkelos, אומרד וספירינון וכדכודי, dagegen in Numeri 2, 10 אומורד ושבויז וסבהלום, genau wie bei Onkelos, auch schliesst sich Jonathan in Bezug auf die vierte Reihe hier noch enger an Onkelos an als in Exodus.

Noch auffälliger aber zeigt sich hier der enge Anschluss an Onkelos in Bezug auf die Uebersetzung derjenigen Schriftstellen, welche nach Jonathan die Inschriften der Fahnen gebildet haben. Die Inschrift der ersten Fahne war danach die Stelle in Num. 10, 35, die aber hier (Num. 2, 3) also wiedergegeben ist: יקום ד' ויתבדרון סנאך ויערקון בעלי דבבך מן קדמך. Vergleicht man damit die drei Versionen zur Stelle selbst, so stimmt damit nur diejenige des Onkelos überein, welche lautet: איתגלי ד' ויתבדרון סנאך ויערקון בעלי דבבך מן קדמך. Die Uebersetzung Jonathan's aber lautet dort: איתגלי כדון מימרא דד' בתקוף רוגזך ויתבדרון בעלי דבביהון דעמך ולא יהוי לסנאיהון ריגל למיקום קדמך und diejenige des Frgm.-Targ.: קום כען מימרא דד' בתקוף חילך ויתבדרון בעלי דבבידון דעמך ויערקון סנאך מן קדמך.

Ebenso ist die Inschrift der zweiten Fahne (Deut. 6, 4) in Num. 2, 10 genau nach Onkelos wiedergegeben, während Jonathan und Frgm.-Targ. zur Stelle nach dem Worte ישראל noch אבונן einfügen. Auch die Inschrift auf der dritten Fahne (Num. 10, 34) lautet hier (Num. 2, 18) so, wie sie am meisten noch der Version des Onkelos zur Stelle entspricht, obwohl die Uebersetzungen hier im Ganzen nur sehr wenig von einander abweichen. Als Inschrift der vierten Fahne endlich wird von Jonathan Num. 10, 36 genannt, welche Stelle hier (Num. 2, 25) wiedergegeben wird durch: ובמישרוי יימר תוב ד' שרי ביקרך בנו רבבת אלפיא דישראל. Hier tritt wiederum die Uebereinstimmung mit Onkelos sehr merklich hervor, dessen Uebersetzung zur Stelle lautet: ובמישרוהי אמר תוב ד' שרי ביקרך בנו רבבן אלפיא דישראל; man vgl. dagegen die Uebersetzung Jonathan's zur Stelle: וכד הוה בעי למשרי . . . . . אמר תוב כדון מימרא דד' ברחמך טביא ודבר ית עמך ישראל ואשרי איקר שכינתך ביניהון ורחם ית רבוותא דבית יעקב מניך אלפיא דישראל, sowie diejenige des Frgm.-Targ.: ... ואמר חזור כען מימרא דד' מן תקוף רוגזך ותוב עלן ברחמך טביא ובריך ריבוותא ואכני אלפיא דבני ישראל.

Man vergl. endlich auch das Citat Num. 17, 5 שוי ידך בעימפך, aus Ex. 4, 6, mit der Uebersetzung Jonathan's zur Stelle אעל כדון ידך בחובך, Onkeles dagegen hat gleichfalls בעמפך.

Mit der von uns oben charakterisirten Richtung der Jonathan'schen Version hängt es auch zusammen, dass er Wiederholungen gleicher Zusätze vermeidet. So findet sich der Zusatz zu G. 49, 2 bei Frgm.-Targ. auch Deuteronomium 6, 4; bei Jonathan dagegen nur an letzter Stelle und dazu auch noch sehr stark gekürzt, während er an erster Stelle die Version des Onkelos benutzt. Ebenso findet sich bei Frgm.-Targ. der Zusatz zu Num. 21, 35 auch an der Parallelstelle Deut. 3, 2 nochmals wiederholt, bei Jonathan dagegen nur an erster Stelle, während er sich Deut. 3, 2 mit der einfachen Uebertragung des Onkelos begnügt. Nur der Zusatz דין הוא חד מן ארבעתי דינין Lev. 24, 12 wird, aus leicht begreiflichen Gründen, auch bei den 3 übrigen analogen Fällen, Num. 9, 8. 15, 34. 27, 5 wiederholt; aber auch dieser Zusatz ist stark gekürzt, indem die einzelnen Fälle nicht, wie bei Frgm.-Targ., aufgezählt, sondern nur allgemein angedeutet und charakterisirt werden.

Ob und inwieweit Jonathan neben Onkelos und Jeruschalmi noch ein anderes Targum benutzt habe, und was andererseits als eigene Zuthat Jonathan's[1]) anzusehen sei, muss einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Falsch aber wäre es jedenfalls, wollte man die halachischen Elemente, die allerdings bei Jonathan vorzugsweise vertreten sind, während Frgm.-Targ. ziemliche Zurückhaltung gegen die Halacha zeigt, dem Jeruschalmi vollständig absprechen und als ausschliessliches Eigenthum Jonathan's ansehen. Dass auch im Jeruschalmi keineswegs die Halacha ganz gefehlt, dass es auch in dieser Beziehung dem Jonathan vielfach als Quelle gedient, darüber kann kein Zweifel sein, wie hier an einigen Beispielen gezeigt werden soll.

---

[1]) Als Beispiele solcher Uebersetzungen, die weder dem Jeruschalmi noch Onkelos entnommen sind, seien hier angeführt: Gen. 2, 25 ולא יתבששו Jon. ולא אמתיו ביקרידון, von בשש (od. בוש) „säumen" nach G. r. 18, 9; Jer. wie Frgm.-Targ. (vgl. Ar. בהת); ib. 31, 29 יש לאל ידי Jon. איתי ספיקא, Jer. אוכלוסין סניאן (Ar. אוכלוסא), O. איתי חילא; Ex. 19, 21 וגפל ממנו רב, Jon. רב דיהון, Jer. und Frgm.-Targ. אוכלוסין סניין (vgl. Ar. אוכלוסא), O. סני. G. 42, 21 בהתחננו אלינו, Onkelos מתחנן לנא, Jer. מפרפר קדמינן (vgl. Ar. פרפר 1), Jon. מפיים לנא.

Zu Ex. 30, 19, wo kein Frgm.-Targ. vorliegt, enthält Jonathan den halachischen Zusatz ויסבון מניה בנטילה דכיא. Hier sind also zwei ganz specielle Halacha's berücksichtigt, deren Quelle allein der Talmud ist, die eine, — die um so bemerkenswerther ist, als sie von letzterem (Sebachim 21a) überhaupt noch als offene Frage behandelt wird, — wonach die Priester nur mittels eines Gefässes sich waschen dürfen, die andere, wonach es kein profanes Gefäss sein dürfe (ib. 22a). Diese Stelle hat aber Jonathan wörtlich aus dem Jeruschalmi entnommen, aus dem sie bei Aruch (Art. נטל) angeführt wird. Aus derselben Quelle stammt zweifellos auch die genaue Altersangabe für die einzelnen Thiere Num. 7, 15, da sie eben sowohl bei Frgm.-Targ. wie bei Jonathan sich findet. Diese Angabe entspricht genau der Halacha in Para 1, 2 und 3. Ebenso ist auch auf das Jeruschalmi die beiden Targumim gemeinsame halach. Deutung zu Deut. 26, 14 ולא יהבינן מיניה תכריכין לטמי נפש zurückzuführen, welche der Auffassung R. Elieser's in Siphre Deb. § 303 entspricht. Man vergl. ferner die Berücksichtigung der Halacha im Frgm.-Targ. zu Ex. 34, 25 und 26[1]), zu Deut. 26, 12 sowie andere, Halacha enthaltende Stellen bei Frgm.-Targ., die Gronemann (a. a. O. S. 163) ohne allen Grund ihm abspricht.

Es ist daher keineswegs zutreffend, wenn Gronemann[2]) behauptet, dass „Jeruschalmi sich ganz fern vom Halachischen" halte, dass „sämmtliche uns von ihm geretteten Stellen . . . keine auf seine eigene Rechnung zu setzende und mit Bewusstsein von ihm selbst erstrebte halachische Ausführungen" enthalte. Wahr ist, dass allerdings Frgm.-Targ. erheblich weniger die Halacha berücksichtigt hat als Jonathan; daraus folgt aber nicht, dass sie auch im Jeruschalmi nur mangelhaft vertreten gewesen sei. Ist ja Jonathan auch an aggadischen Elementen reicher als Frgm.-Targ., wie sich selbst an solchen Stellen häufig zeigt, zu welchen beide Versionen vorliegen, so u. a. z. B. G. 22, 1 (vgl. dagegen ib. 15, 1),

---

[1]) Warum nach Gronemann (a. a. O. S. 160) der bei Jonathan sich daran schliessende Nachsatz ולא יתקוף רוגזי u. s. w. nicht mehr dem Jeruschalmi angehören soll, ist nicht abzusehen, da doch derartige Zusätze auch an solchen Stellen sich vorfinden, die zweifellos dem Jeruschalmi entnommen sind; man vergl. z. B. die 5 letzten Gebote des Dekalog, der dem Jerusch. entlehnt ist (vgl. oben S. 60 ff.), und in Bezug auf die Deutung von ממוכים beide Targg. zu Num. 22, 2.

[2]) Ib. S. 163. f.

28, 12, Num. 11, 26. 25, 8, Deut. 32, 24. 50 und namentlich ib. Cap. 34.

Schliesslich sei hier noch auf eine beiden Targumim gemeinsame Erscheinung hingewiesen, wie sie Luzzatto[3]) ähnlich bei Onkelos beobachtet hat, dass nämlich bisweilen eine Uebersetzung von der einen Stelle auf eine andere übertragen wird, an welcher sie nicht am Platze ist. Eine solche Verwechselung zeigt sich bei Jonathan G. 3, 16, wo die Schlussworte למכי ולמחמי irrthümlich aus G. 4, 7 herübergenommen sind, ferner Num. 23, 24, wo bereits die Uebersetzung des Onkelos כליתא כלביא für יכום כלביא eine Verwechselung mit Deut. 33, 20 שרי שכן involvirt; bei Jonathan dagegen weisen die Worte נייח ושרי כאריא . . . וכליתא auf eine Verwechselung mit G. 49, 9 כרע רבץ כאריה וכלביא hin, oder auch mit Num. 24, 9 כרע שכב כארי וכלביא[2]).

Eine vollständige Verwirrung aber herrscht an dieser und den ihr analogen Stellen bei Frgm.-Targum. Num. 23, 24 ist die Uebersetzung כאריא שריין וכאריותא מתנכרין mit ib. 24, 9 verwechselt; umgekehrt wieder sind die voraufgehenden Worte הא עמא דאלין an letzter Stelle mit dem Anfang an erster Stelle הן עם vertauscht. Noch stärker ist die Verwechslung Deut. 33, 20, wo die Worte כלביא שכן durch נייח ושרי כאריא וכאריותא ולית אומא ומלכו דתקום לקבליכן wiedergegeben sind, als handelte es sich um G. 49, 9 (vgl. daselbst Frgm.-Targ.) oder aber um Num. 24, 9. Ebenso ist dessen Uebersetzung G. 10. 18 ניסי (l. אתפרשו)· מן בתר כרין אתפרעו zu den Textworten ואחר נפתצו משפחות הכנעני eine Verwechselung mit G. 10, 5 נפרדו איי הגוים (מאלה) (vergl. Aruch נם 2), desgl. ib. 26, 10 die Uebersetzung חובא רבא für אשם eine Verwechslung mit ib. 20, 9, wo es חטאה נדולה heisst (vgl. Jonathan an letzterer Stelle), ferner Num. 11, 8 die Uebersetzung כטעם לשד השמן für כטעם בששין בדבש eine Verwechselung mit Ex. 16, 31, wo es ומעמו כצפיחית בדבש heisst, Ex. 15, 22 אורחא דחלוצה zu den Tw. מדבר שור eine Verwechselung mit G. 16, 7 בדרך שור, Deut. 22, 4 mit Ex. 22, 5. Endlich scheint auch Lev. 22, 27, wo von Abraham gesagt wird ופטירין אפה וייכול מלאכין, eine Verwechselung mit G. 19, 3 ומצות אפה ויאכלו vorzuliegen.

---

[1]) Philoxenus S. 81 und Geiger's wissensch. Zeitschrift V S. 130 f.

[2]) Auch Ex. 24, 3 und 7 sind die Worte כל דמלל ד׳ und פתנמיא דמלל ד׳ mit einander verwechselt.

IV. Innere Abhängigkeit des Fragmenten-Targum von Onkelos.

Inconsequenzen; Doppelübersetzungen.

Bisher ist nur von der äusseren Beziehung des Frgm.-Targ. zu Onkelos die Rede gewesen. Indessen zeigen sich auch die Zusätze an sich vielfach von Onkelos beeinflusst. Manches ist ganz zweifellos auf eine Benutzung dieses Targums durch Jeruschalmi selbst zurückzuführen; vielfach aber reicht die Abhängigkeit von Onkelos nicht über das Frgm.-Targ. hinaus. Letzteres dürfte namentlich bei denjenigen Erscheinungen der Fall sein, die wir wegen ihrer Aehnlichkeit mit den bei Jonathan oben beobachteten gleichfalls als Inconsequenzen bezeichnen wollen, und von welchen hier eine Reihe von Beispielen folgen möge:

G. 1, 14 übersetzt Frgm.-Targ. ebenso wie Onkelos לאותות mit לאתין, Jonathan dagegen mit לסימנין[1]); nach dem bei Fragm.-Targ. sonst üblichen Sprachgebrauche müsste man auch bei ihm לסימנין erwarten (vgl. Num. 17, 3 und Ex. 8, 5), während Jonathan sonst bis auf wenige Ausnahmen אות ebenso wie Onkelos durch את übersetzt.

ib. 15, 17 übersetzt Onkelos וצלטה mit וקבלא, ebenso Frgm.-Targ., Jonathan dagegen וחומטא, so lautete die Uebersetzung auch im Jeruschalmi selbst (vgl. Ar. חמם 4), während קבלא für „Finsterniss" sonst nie bei Frgm.-Targ. vorkommt.

ib. 18, 12 ותצחק Onkelos וחייכת, ebenso Frgm.-Targ., aber nur an dieser Stelle, während er sonst צחק wie Jeruschalmi durch גחך, oder bei Gott durch תמה wiedergiebt (vgl. oben S. 60 unter צחק). Im darauf folgenden Verse lautete צחקה bei Jeruschalmi גיחכת (vgl. Ar. גחך).

ib. 19, 2 ורחצו Onkelos ואסחו, ebenso auch Frgm.-Targ., Jonathan dagegen ושזונו, während Frgm.-Targ. sonst רחץ stets wie Jeruschalmi durch שזג wiedergiebt (vgl. oben S. 59 am Ende).

ib. 21, 7 כי ילדתי בן לזקניו, Onk. ארי ילידית בר לסיבתוהי, genau so auch Frgm.-Targ, selbst bis auf ארי; die Uebersetzung des Jerusch. aber lautete wie bei Jonathan (vgl. Aruch אשן 2).

---

[1]) Auch sonst scheint hier Jonathan sich getreuer an das Jeruschalmi anzuschliessen, wie das ולומני מועדים für ולמועדים beweist, welches Bacher (a. a. O. S. 69) fälschlich für eine Combination aus Frgm.-Targ. und Onkelos angesehen hat, aber zweifellos dem Jeruschalmi angehört, wie aus Lev. 23, 32 zu ersehen ist.

ib. 38, 25 החתמת והפתילים והמטה האלה Onkelos עוקתא ושושיפא וחוטרא האלין, ebenso Frgm.-Targ., Jonathan dagegen סימומתא וחוטיא וחומריא האלין, vermuthlich nach Jeruschalmi.

Deut. 24, 13 כבוא השמש Onkelos במיעל שמשא, so auch Frgm.-Targ. [1]), (vgl. auch zu Num. 25, 4), Jonathan dagegen מטמע שמשא im Anschluss an Jeruschalmi (vgl. Ar. מטמע), ebenso auch sonst bei Frgm.-Targ., so schon zwei Verse später ולא תטמוע עלוהי שמשא (vgl. auch zu G. 15, 12 und 17. 28, 10 u. a.).

ib. 33, 25 וכימיך דבאך Onkelos וכיומי עולמתך, ebenso Frgm.-Targ. כיומי עולימתהון, dagegen Jonathan כיומי טליותהון (vgl. oben S. 59, נעורים), so aber auch sonst stets bei Frgm.-Targ. für Jugend (so Num. 31, 17, Deut. 28, 54 und 56).

ib. 34, 8 ויתמו, Onkelos ושלימו, ebenso Frgm.-Targ. ואשלימו; sonst aber giebt Frgm.-Targ. תמם durch חסיל wieder, so G. 47, 15, Deut. 31, 24 (vgl. auch Gen. 44, 18 ומפרעה רבך und ib. 50, 19 אנא מחסיל חסלת בישא).

Lev. 24, 12 ist die Bezeichnung דחליל שבתא im Frgm.-Targ. für den „Sabbath-Entweiher" dem Sprachgebrauche des Onkelos entnommen, wofür bei Jeruschalmi und ebenso bei Frgm.-Targ. sonst das Verb פים üblich ist (vgl, oben S. 60). Demselben Sprachgebrauche ist auch entnommen das Verbum רמא für „werfen" G. 40, 18 ורמי בנידון und Ex. 14, 24 ורמא עלידון בנהרא; Jeruschalmi dagegen und Frgm.-Targ. sonst brauchen dafür טלק (vgl. oben S. 60 השליך).

Deut. 33, 28 übersetzt Onkelos אף שמיו wie sonst אף שמיא, hier aber auch Frgm.-Targ., Jonathan dagegen לחוד שמיא, was dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des Frgm.-Targ. entspricht (vgl. oben S. 63), ebenso übersetzt auch Num. 23, 23 Frgm.-Targ. ואף לא קוסמי mit ולא קסם, Onkelos entsprechend, Jonathan dagegen hat nur ולא. Am auffälligsten ist, dass Frgm.-Targ. „sehen" bisweilen, anstatt wie gewöhnlich durch חמא, durch das dem Sprachgebrauche des Onkelos angehörige חוא wiedergiebt, so G. 15, 17. 49, 15. Ex. 3, 3. Num. 24, 4

---

[1]) An diese Stelle in Verbindung mit einer offenbar fehlerhaften Lesart im j. Talmud, Mezia 9, 15 — es muss dort entweder einmal מרנח שמשא, oder, was noch wahrscheinlicher ist, beide Male ממטע heissen — hat Weiss, Mechilta Misch p. C. 19 zu Ex. 22, 25, und nach ihm Gronemann (a. a. O. S. 145) eine sonderbare Folgerung geknüpft, ohne zu bedenken, dass doch מעלי und ממטע nicht sachlich, sondern nur dialektisch von einander verschieden sind, wie zum Ueberfluss auch noch aus der anderen oben angeführten Stelle bei Frgm.-Targ. und Deut. 16, 6 bei Jonathan zu ersehen ist.

und 16. Deut. 30, 15; an allen diesen Stellen hat Jonathan חמא, während er an anderen Stellen gleichfalls wiederholt חוא braucht (vgl. G. 1, 31. 12, 1. 22, 13. Ex. 9, 16, 12, 10. Num. 8, 4. Deut. 3, 24). Ebenso übersetzt Frgm.-Targ. כי anstatt mit ארום mit ארי, wie Onkelos, G. 21, 7. Ex. 34, 29 und Deut. 3, 2, welch letztere Stelle überhaupt mit Onkelos stark übereinstimmt (vgl. jedoch die Parallelstelle Num. 21, 35 ארום).

Am deutlichsten tritt der Einfluss des Onkelos bei einigen Citaten des Frgm.-Targ. hervor.

G. 35, 9 wird die Stelle aus G. 18, 1 והוא ישב פתח האהל ויתיב ליה בתרע משכנא כמיחום יומא כחום היום wiedergegeben, wie bei Onkelos, während Frgm.-Targ. und Jonathan zur Stelle לתוקפא דיומא haben.

Num. 21, 7 wird das Wort הקלקל aus dem vorhergehenden Verse wie bei Onkelos durch דמיכליה קליל wiedergegeben, ebenso auch in dem Citate Deut. 1, 1 anstatt דמוניה, wie es richtig bei Jonathan zur Stelle heisst (vgl. oben S. 67).

Deuter. 33, 2 wird die Stelle Ex. 24, 7 citirt und die Worte נעשה ונשמע durch נעביד ונקבל, wie bei Onkelos, wiedergegeben; während Frgm.-Targ. sonst שמע nie durch קבל, sondern stets durch שמע übersetzt.

Num. 12, 16 wird auf die Stelle in Ex. 2, 4 לדעת מה יעשה לו angespielt, wobei לדעת mit למידע übersetzt wird, genau wie bei Onkelos, während Jonathan zur Stelle לאיתחכמא hat, obwohl er sonst ידע meist wie Onkelos durch ידע wiedergiebt. Frgm.-Targ. dagegen hat sonst für ידע stets חכם (vgl. oben S. 58).

Besonders stark von Onkelos beeinflusst ist das Citat aus G. 18, 7 (vgl. oben S. 66), wie namentlich die Ausdrücke רביא für נער (zweimal) und אוחי für מהר beweisen, wofür Frgm.-Targ., ebenso wie Jeruschalmi טליא und זרז braucht (vgl. oben S. 58 und 60). Ob übrigens die in diesem Citate hervortretende Abhängigkeit von Onkelos nur auf Rechnung des Frgm.-Targ. zu setzen, oder schon dem Jeruschalmi zuzuschreiben sei, muss als zweifelhaft angesehen werden.

Ein Gleiches gilt auch von G. 6, 14, wo עצי גופר bei Frgm.-Targ. durch דאצין דקדרינן, bei Onkelos דאעין דקדרום wiedergegeben wird, während Jonathan עצי mit דקיסין übersetzt, wie auch Jeruschalmi und ebenso Frgm.-Targ. sonst עץ in der Bedeutung „Holz" stets wiedergiebt (vgl. Ar. קם 1). Nach Aruch (Art. קדרון) hat es den Anschein, als ob jene Uebersetzung des Frgm.-Targ. dem Jeruschalmi selbst ange-

hörte. Daselbst heisst es nämlich: בב"ד בריש אלה תלדות נח עצי גופר ד'נתן אומר אעין דקדרינון וכן ת"י; möglich aber, dass damit nur gemeint sei, auch das Targ. Jeruschalmi übersetze גופר mit דקדרינון.

Weit merklicher noch zeigt sich die Abhängigkeit von Onkelos in den Doppelübersetzungen, von denen wir zwei bereits oben (S. 10f.) kennen gelernt haben, deren es aber ausserdem noch eine ganze Reihe im Frgm.-Targ. giebt. Einige von ihnen gehören zweifellos bereits dem Jeruschalmi an; dahin ist auch die erste der oben angeführten (G. 4, 7) zu zählen. Andere rühren höchst wahrscheinlich, und einzelne bestimmt vom Frgm.-Targ. selbst her. Wir lassen sie hier nach der Reihenfolge der Bibelstellen folgen:

G. 1, 2 übersetzt Onkelos תהו ובהו mit צדיא וריקניא, Frgm.-Targ. תהיא ובהיא וצדו מן בני אנשא וריקניא מכל בעיר, ebenso auch Jonathan.

Da diese Doppelübersetzung sich gleichlautend bei beiden vorfindet, ebenso die Uebersetzung des Verses überhaupt im Ganzen genau übereinstimmt, so darf wohl als sicher angesehen werden, dass ihnen dieselbe bereits im Jeruschalmi so vorgelegen habe, obwohl das Citat Ex. 12, 42 (siehe oben S. 65) nur die erste Uebersetzung תהו ובהו enthält. Es ist begreiflich, dass ein Citat als Belegstelle so kurz wie möglich gehalten ist[1]).

G. 3, 24 übersetzt Onkelos die Worte מקדם לגן עדן mit מלקד מן לגינתאי דעדן, desgleichen auch Jonathan מן לקדמין. Frgm.-Targ. dagegen מן לקדמין ממדנח לגינתא. Danach enthielt Jeruschalmi jedenfalls die Uebersetzung des Onkelos und vermuthlich auch die andere, um daneben die eigentliche Bedeutung des Wortes מקדם als örtliche Bestimmung mit hervortreten zu lassen.

G. 4, 13 giebt Onk. den zweiten Halbvers גדול עוני מנשא durch סגי חובי מלמשבק wieder, Frg.-Targ. durch סגין אינון חובי למסבול ברם אית יוכלא קדמך למשרי ולמשבק לי, wobei also das Verbum נשא zuerst im Sinne von „ertragen", sodann wie bei Onkelos von „vergeben" genommen wird; dieselbe

---

[1]) In ähnlicher Weise ist auch Deut. 32, 1 das Citat aus Jes. 1, 2 auf die wörtliche Uebersetzung beschränkt, unter Weglassung des paraphrastischen Zusatzes bei Pseudo-Jonathan zur Stelle, der ihm offenbar vorgelegen; auch das vorhergehende Citat daselbst aus Jes. 51, 6 ist noch kürzer gehalten als die Uebersetzung Pseudo-Jonathan's zur Stelle.

Doppelübersetzung hat auch Jonathan, welche hier ganz zweifellos aus dem Jerusch. herrührt.

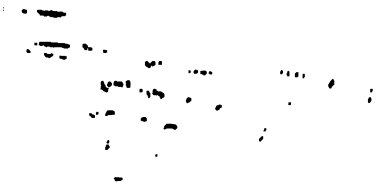
G. 4, 17 die gleiche Doppelübersetzung, wie ob. G. 3, 24, indem קדמת עדן einmal als „östlich" מדנח, sodann als „ehedem" aufgefasst wird (והוה קדם עד לא), entsprechend dem דהוה עבידא עלוהי מלקדמין des Onkelos, wie denn hier auch in Bezug auf den übrigen Theil des Verses die Abhängigkeit von Onk. ganz unverkennbar ist. Dass נלי ומטלטל für נוד Onk. eigenthümlich ist, ist auch aus der gleichen Uebersetzung für נע ונד, ib. v. 14, ersichtlich. Bacher (a. a. O. S. 62) hat hier überhaupt die Uebersetzung Jonathan's mit derjenigen das Frgm.-Targum verwechselt.

G. 18, 12 giebt Onkelos die Tw. אחרי בלתי היתה לי עדנה durch בתר דסיבית תהי לי עולימו wieder, Jonathan aber בתר די סיבית הוי לי עידויין, bei Fragm.-Targ. sind beide Uebersetzungen vereinigt בתר דסיבית איפשר דאחזור ליומי טליותי למהוה לי עידוי. Diese Combination scheint hiernach nur dem Fragm.-Targ. anzugehören, während Jeruschalmi ausschliesslich die Uebersetzung Jonathan's enthalten haben dürfte, bei dem auch die Form עידויין genauer dem Jeruschalmi entspricht (vgl. Ar. עד 6).

G. 25, 22 übersetzt Onkelos למה זה אנכי mit למה דנן אנא, was hier doch nur bedeuten kann „wozu bin ich, soll mir das Leben?"; Jonathan dagegen למה דין לי בנין (vgl. Raschi). Fragm.-Targ. vereinigt wieder beide Auffassungen und giebt die Stelle wieder durch למה כען לי חיין למהוי לי בנין. Die zweite Uebersetzung dürfte die des Jeruschalmi sein.

G. 36, 39 giebt Onkelos בת מי זהב durch בת מצרף דהבא wieder, Jonathan aber deutet das מי זהב im Sinne der Aggada in G. r. s. 83; Fragm.-Targ. combinirt wiederum beide Auslegungen: ברתא דמצרף דהוה [דהבא] נברא דהוה לעי במטרדה כל יומי חייהי מן בתר דאכל ושבע חזר ואמר מה הוא דהבא ומה כספא הוא; auch hier scheint die Paraphrase des Jonathan mehr dem Jeruschalmi zu entsprechen (vgl. Ar. סרד 3, wo לעי für ליה zu lesen ist.).

G. 41, 43 übersetzt Onkelos אברך mit דין אבא למלכא entsprechend der Auffassung des Talmud, Baba Bathra 4a. Fragm.-Targ. zur Stelle, sowie im Citat zu G. 49, 22 (siehe ob. S. 66) und Jonathan haben übereinstimmend neben dieser Uebersetzung auch noch die Deutung R. Juda's in Siphre Debarim § 1 am Ende (vgl. G. r. 90, 3), wonach אברך, als ein Compositum aus אב und רך aufgefasst, bedeute אב בחכמא



דיי
קד
ıen
als
ısatz
ıden)
ıkelos
rgiebt.
:, geht
Ganzen
ägnante
dieselbe
ואם עבדי
aus dem
angehört,
elos für
Versionen

uchung zu-
bestätigt sie
rhältniss des
nämlich die
Auszüge aus
mancherlei
ten und hie
ıt ganz frei
nicht nur das
ruschalmi die
d benutzt hat.

(Fortsetzung folgt.)

Jonathan ist be-
מתהלך durch משייל
iedergegeben ist, die
ifellos Jerusch. an;
וצר יתיה, die erste
(vgl. Ar. מפם 4).

im Jeruschalmi vorgelegen und sei von Jonathan, wie so oft, nur fortgelassen worden.

Ex. 1, 8 wird der zweite Halbvers אשר לא ידע את יוסף gemeinsam bei Fragm.-Targ. und Jonathan genau in derselben Weise wiedergegeben durch דלא חכים ית יוסף ולא הליך בנימוסוי; der erste Theil bietet die wörtliche Uebersetzung, der zweite die Paraphrase des Onkelos: דלא מקיים גזירת יוסף. Die genaue Uebereinstimmung von Jonathan und Fragm.-Targ. an dieser Stelle lassen um so weniger einen Zweifel daran, dass beide diese Doppelübersetzung bereits bei Jeruschalmi vorgefunden.

Ex. 15, 1 רמה בים Onk. שדי, Frgm.-Targ. רמא וטבע, Jon. רמא וטמע, so wahrsch. im Jerusch.

Ex. 31, 2 übersetzt Onkelos die Tw. ראה קראתי בשם mit חמי משה דקריית בשם טב, Jonathan חזי דרביתי בשום, Frgm.-Targ. dagegen beide Uebersetzungen combinirend חמי משה דא רביית וקריית בשם טב. Die Uebersetzung des Jeruschalmi scheint wie bei Jonathan gelautet zu haben. Gleiches ist der Fall

Deut. 3, 23, wo Onkelos ואתחנן mit יצליתי, Jonathan mit ובעית רחמין und Fragm.-Targ. wieder combinirend durch וצלית ובעית רחמין wiedergiebt. Auch hier dürfte die Uebersetzung des Jeruschalmi wie bei Jonathan gelautet haben.

Bestimmt nur dem Frgm.-Targ., nicht aber auch dem Jerusch. gehören folgende Doppelübersetzungen an: G. 14, 14 עד דן Onk. und Jon. עד דן, Frgm.-Targ. עד דן דקיסריון, Jerusch. hatte nur עד קיסריון (Ar. קיסריון).

ib. 15, 7 מאור כשדים Onk. מאורא דכשדאי, Frgm.-Targ. מאתון נוריהון מאור דכשדאי, Jerusch. hatte nur מאתון נוריהון דכשדאי, vgl. Ar. אתון und Jonathan.

ib. 31, 29 יש לאל ידי Onk. אית חילא בידי, Frgm.-Targ. אית לי חיל ואוכלסין, Jerusch. nur אוכלוסין סניאין, vgl. Ar. אוכלוסא.

Schliesslich sei hier auch noch auf G. 18, 20 hingewiesen, wo offenbar zwei Doppelübersetzungen mit einander vereinigt sind. Zunächst ist עשו כלה übersetzt כלייה עבדו גמירא אינון חייבין, wobei כלה einmal im Sinne von כל, „ganz, alle" zu dem voraufgehenden עשו bezogen, sodann aber für sich als Substantiv „Vernichtung" gefasst wird, in diesem Sinne auch bei Jonathan und Onkelos, dieser אעביד עמהון גמירא, jener גמירא אינון חייבין. Aber auch für den Nachsatz ואם לא אדעה bietet Fragm.-Targ. eine Doppelübersetzung: מדמין אינון בנפשתידון

דילמא לית שבדידהן בישיא גלן קדמוי ואין בעו למיעבד תתובא קדמוי bis הא אינון יהבין כדלא ידעתינון. Der erste Theil fasst die drei Worte des Textes als einen Satz: „oder meinen sie, ich sollte es nicht wissen?“ Das Folgende trennt ואם als einen elliptischen Bedingungssatz von לא אדעה als Nachsatz „wenn aber (sie Busse thun), dann will ich (ihre Sünden) nicht kennen“. Die letztere Auffassung gehört dem Onkelos an, der diese Stelle durch ואם תיבין לא אתפרע wiedergiebt. Dass diese Uebersetzung dem Onkelos entnommen ist, geht namentlich aus Jonathan hervor, der sich hier im Ganzen Onkelos anschliesst. Jonathan sucht nämlich die prägnante Uebersetzung des Onkelos zu erläutern und erweitert dieselbe dahin ואם עבדין תתובא הלא הינן קדמי וכאן כמא דלא ידעיה ולא אתפרע. Ob nun auch jene erste Uebersetzung aus dem Jeruschalmi herrührt, oder nur dem Fragm.-Targ. angehört, so viel ist doch jedenfalls die Benutzung des Onkelos für die zweite Uebersetzung, welche beide paläst. Versionen aufweisen, ausser allem Zweifel[1]).

Fassen wir nun das Ergebniss dieser Untersuchung zusammen, so folgt aus ihr zweierlei. Einmal bestätigt sie das, was wir bereits oben (S. 61) über das Verhältniss des Fragm.-Targ. zu Jeruschalmi ausgesprochen, dass nämlich die Fragmente keineswegs überall als wortgetreue Auszüge aus Jeruschalmi anzusehen seien, „dass auch sie mancherlei Abweichungen von ihrer Quelle darbieten und hie und da auch von Inconsequenzen nicht ganz frei sind. Es folgt aber zweitens daraus, dass nicht nur das Fragm.-Targ., sondern ebenso auch das Jeruschalmi die Version des Onkelos bereits gekannt und benutzt hat.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Als Beispiel für Doppelübersetzungen bei Jonathan ist besonders bemerkenswerth G. 3, 8, wo מתהלך בגן לרוח חיום durch ממייל בגינוניתא למנח יומא ממייל בגינתא לתוקפא דיומא wiedergegeben ist, die erste Uebersetzung gehört Onk., die zweite zweifellos Jerusch. an; m. vgl. auch Ex. 32, 4 וצר יתיה בשושיפא ורמא יתיה במופסא, die erste gehört Onk., die zweite bestimmt Jerusch. an (vgl. Ar. מפס 4).

Aus dem Dîwân des Abû Hârûn Moses Ibn Esra.

Von

Dr. **H. Brody.**

(Fortsetzung.)

4. An Abû Omar (Josef) Ibn Kamnîâl [1]).

— ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — —
— — — — ⏑ — — — ⏑ — —

אֵשׁ קָדְרוּ אוֹרָיו וְלֹא נָפְרוּ — תּוֹךְ מִזְרַק בָּרָד, וְהִתְלַקָּחוּ [2])
אֵיךְ עָבְרוּ רָחָם עֲבֵי הִתְעוֹדְדוּ — אֵיךְ חָלְפוּ חָקָם עֲבֵי נִסָּפְחוּ [3])

---

[1]) Unser Gedicht, das aus mehr denn einem Grunde bemerkenswerth ist, zerfällt in vier Theile, was zum Verständnisse des Ganzen hier hervorgehoben sei. Vers 1—24 enthält eine gelungene Schilderung des Weines und seiner vorzüglichen Wirkung auf den Menschen in allen Lagen des Lebens. Es kann meine Aufgabe hier nicht sein, im Einzelnen nachzuweisen, wie unser Dichter hier arabischen Vorbildern folgt, aber im Allgemeinen sei bemerkt, dass in dem vorliegenden Gedichte wie in keinem zweiten, uns „andalusische Poesie in nichtandalusischer Sprache" geboten wird. Seine grosse Belesenheit in der Werken seiner nichthebräischen Dichterbrüder hätte Moses Ibn Esra nicht besser documentiren können, als es in unserem Gedichte geschieht. — Vers 25 (genauer: 29) bis 39 stimmt die ganze Natur ein grosses Hallelujah an, das alle, die es begreifen, in höhere Regionen versetzt, in die „Welt der Seelen". Vergl. מורה II cap. 6 u 8; Simon Duran מגן אבות p. 52b: וזו השמים מספרים כבוד אל (תהלים י"ט ב') כי יש להם קול ונוגי; so auch Jedaja ha-Penini, בחינת עולם Cap. 15: אלה הגופים כמו הדמוסיקא. הגוראים שמם בוראם עבדים מתמידים להתענג בספור כבודו מבלי שפוה — Vers 40 bis 51 folgt der Ausdruck der Trauer über das Scheiden der Freunde, deren Bild dem Dichter stets vor Augen schwebt. — Vers 52 bis Ende klagt Moses, dass die Welt ihn nicht verstehe und nicht verstehen könne und, selbstbewusst wie ein andalusischer Dichter, schliesst er sein Gedicht mit der Bemerkung, dass „der Mond keinen Schaden erleide, wenn die Hunde ihn anbellen" und mit der Hoffnung, dass es doch noch Männer gebe, die seiner Gedichte sich aufrichtig freuen.

[2]) Ein Feuer, dessen Flammen lodern, obschon es nicht angefacht wurde; gemeint ist der Wein. „Becher aus Hagel", d. h. aus durchsichtigem Krystall, das dem Eis gleichsieht. So sagt auch MbE. an anderer Stelle (תרשיש p. 29) ין כמו אודם בכוס שוהם או אש מלוקחה בתוך ברד; man vergl. hierzu Charisi Tachkemoni Pf. 27: דכום כלי שוהם ויינו יהפוך אותה לעין אודם ויאדימה. Jeh. ha-Levi, Dîwân (ed. Brody) I No. 16 S. 22 heisst es: נחל בתוך מים ולא יכבה להב בידים ולא יכוה. Den Wein vergleicht Charisi mit Feuer in der Stelle Tachkemoni Pf. 49: (היין) הוא אש אבל יערב ולא יבער כאש ולא ישרוף ולא יעשן. — Je klarer das Wasser, desto durchsichtiger ist das aus ihm entstandene Eis, und da das Wasser des Eufrat als klar galt, was Charisi l. c. Pf. 27 bezeugt . . . (זכים וצחים מגדר פרת שאבום), so kann MbE., indem er das in unserem Verse enthaltene Bild vor Augen hat, sagen: בכום ממי פרת קיפא ויין בו כמו רצפה (Tarschisch p. 36).

[3]) Feuer und Wasser vertragen sich hier, das widerspricht ihrer Natur.

חֵמָר אֲשֶׁר חָמַר[1]) וְלֹא נָמָר, בְּעֵין אֹדֶם[2]) וּמַהֲלָב גְּבִיעָיו צָחוּ[3])
עַל־גַּרְגְּרוֹת הַכּוֹס עֲנָק מִגַּרְגְּרֵי שֹׁהַם וְכִמְעַט תָּחֲזֵם יִמָּחוּ[4])
תִּבְעַר חֲמָתוֹ בוֹ[5]) וְאַפּוֹ יֶחֱרָה וּבְרֹךְ לְשׁוֹן מַיִם לְאַט יִסָּחוּ[6])
יִשַּׁק וְיִשַּׁךְ יַחֲלִיא[7]) גַּם יַהֲלִים וּבְתַדְפֻכוֹתָיו אֱנוֹשׁ יִשְׂמָחוּ
נָפְלוּ נְפִילֵיהֶם הֲרוּגִים מִיְדֵי יָלָד אֲחִי עָנֵר[8]) וְלֹא רֻצָּחוּ
יַכֵּם וְלֹא יֶחְלוּ וְיַהֲלֻמֵם וְלֹא יֵדְעוּ וְעֵת קוּם בַּעֲדוֹ יִצְוָחוּ[9])
כִּי נֶאֱמָנִים הֵם פִּצְעִים מִיְדֵי אֹהֵב[10]) וּפִשְׁעֵי שֹׁנְגִים יִסְלֶחוּ
יַמַּר וְכָל־מָרֵי נְפָשִׁים יֶעֱרַב לָדָם, וְרִישָׁם כֹּאֲבִים יִשְׁכָּחוּ[11])
יַעֲשִׁיר מֹתֵי חֶסֶר[12]) בְּלִי מַתָּן וּמַ־ אֵין הוֹן דְּמֵי אַנְשֵׁי עֳנִי יוּדָחוּ
יַרְהִיב בְּמַרְאֵהוּ אֲשֶׁר יָגֶזְרוּ עַד יִמְאֲסוּ נִזְרָם וְיִתְגַּלָּחוּ[13])
נִשְׁמַת סְבוּאָיו קִנְמָן בָּשֶׂם וְכַ־ פֵּיהֶם בְּאַבְקַת רֹכְלִים רֻקָּחוּ
שָׁתוּ וְהַיּוֹתֵר כְּשָׁמֶן טוֹב עֲלֵי רֹאשָׁם[14]) לְהִתְעַדֵּן בְּיָד מָשָׁחוּ
יַשְׁקֶה אֱלֹהִים הַזֹּמֹרָה מִמְּטַר עֻזּוֹ[15]) וּבַדֶּיהָ, עֲדֵי יִצְלָחוּ[16])
כִּי הָאִרִיכָה גִּיל אֲנָשִׁים, קָצְרוּ מַדֵּי שְׂשׂוֹנֵיהֶם וְלֹא סָרָחוּ[17])
יַאֲלִמוּ שִׂפְתֵי יְנוֹנוֹת מִעֲנוֹת, כַּאֲשֶׁר גְּבוֹהָה הָעֲלִיצוֹת שָׂחוּ[18])
מַשְׁקֶה לְטֹשׁ עֵינֵי בְּנָנֵהוּ וַעֲלֵי אָזְנֵי קְרָא בִשְׁמוֹ וְיִתְפַּתָּחוּ
כַּאֲשֶׁר בְּתָמְכוֹ נָעֲמוּ יָדֵי וּפִי מָתַק וְאַפֵּי מָר־דְּרוֹר הוֹרָחוּ[19])

---

1) Ps. 75, 9.
2) Vergl. Anm. 2.
3) Nach Threni 4, 7.
4) Gemeint ist „die Blume"; vergl. hierzu Tarschisch p. 36: נראה עלי פניו בעת הורק בו משפת בקבוק כמו קצף.
5) Est. 1, 12.
6) Die brennende Gluth des Weines wird durch Wasser gemildert.
7) Vergl. הֶחֱלִי Jes. 53, 10.
8) אחי ענר ist אשכל, da beide Brüder des ממרא waren (Gen. 14, 13). אשכל = Traubenstrang, Traube, wird als Vater des Weines angesehen.
9) Nach Spr. 23. 35.
10) Nach Spr. 27, 6.
11) So Variante am Rande des Ms.; der Text hat: אֹהֲבִים. Zum ganzen Vers vergl. Spr. 31, 6—7.
12) = Arme, ein Ausdruck, der bei MbE. beliebt ist; Ms. hat חסר, was aber offenbar falsch ist.
13) Schon der Anblick des Weines veranlasst den Nasir, sein Kopfhaar abzuschneiden (Num. 6, 18), d. h. vom Nasiräat zurückzutreten.
14) Nach Ps. 133, 2.
15) Hiob 37, 6.
16) Wie Ez. 17, 9—10.
17) Er (der Wein) erfreut das Herz derer, die sonst keinen Grund zur Freude haben.
18) Er macht jede Klage verstummen, löst aber die Zunge der Freude. יַאֲלִמוּ für תַּאֲלַמְנָה, Ps. 31, 19, wegen des Versmasses; שָׂחוּ für דבר, 1 Sam. 2, 3, wegen des Reimes.
19) In Vers 18—19 erfahren die fünf Sinne eine poetische Bearbeitung, und bietet dieser Theil unseres Gedichtes eine interessante

מֵסֵב תְּרָקִיעַ וּמִזְרָקָיו כְּכוֹ־   כָבִים בְּכַפֵּי סֹבְבִים זָרְחוּ[1]
אָכֵן לְפִיהֶם עֵת פְּנוֹתָם לַעֲרֹב   יָדָם וְלֶחָיֵיהֶם בְּזָהָב טָחוּ[2]
כָּבְדוּ וְהֵם רֵקִים וְהָעֵת מָלְאוּ   קַלּוּ וְאֶל־פִּיהֶם כְּעוֹף פָּרָחוּ
כֵּן הַפְּגָרִים בִּנְפָשִׁים נִמְצְאוּ   קַלִּים וּבִלְתָּם אַרְצָה צָנָחוּ[3]
יָרוּם וְיִתְנַשֵּׂא לְבָבִי בַּחֲזוֹת   כּוֹסִי לְרַגְלָיו הַבְּלִי[4] יִשְׁתָּחוּ
אֶקְרָא לְמֵרֵעַי לְהָרִיעַ עֲלֵי   נָהָר וְאֶל־אַחַי שְׁתוּת עַל־אָחוּ
כִּי הַסְּתָו עָבַר וְהֵנֵצוּ עֲצֵי   בֹשֶׂם וְצִיצֵי הַהֲדַס פָּרָחוּ
חוּשׁוּ לְהִסְתּוֹפֵף בְּצֵל אָמִיר וְעַל־   שׁוֹשָׁן יְדֵי רוּחַ בְּגַן שָׁטָחוּ[5]
וַיִּתְּנוּ רֵיחַ עֲרוּגוֹת נָשְׁפוּ   רוּחוֹת נְשָׁפִים בָּם עֲדֵי נָפָחוּ[6]
כָּל־עָלְיֵי הָעוֹף לְמִינוֹ הֶחֱלִיף   זָמִיר לְעֻמַּת עֹגְבִים פָּצָחוּ
כִּי הֲמְגֵן הַמְמַגֵּן מַחְשְׁבוֹת   עָצְבִּי וְתוּגָתִי בְּצֵל יִבְרָחוּ[7]

Ergänzung zu Kaufmann, Die Sinne, S. 30. Beachtenswerth ist die hier befolgte Reihenfolge: Gesicht, Gehör, Getast, Geschmack und Geruch, die mit den von Kaufmann das. S. 44 ff. angeführten Reihenfolgen nicht übereinstimmt. Ob hier Zufall oder Absicht herrscht? Zu הורחו Var. יָרְחוּ.

1) Aehnlich bei Charisi, Tachkemoni Pf. 3: כאלו הגביעים הם רקיעים והיין בתוכם כברקים.

2) Röthe deckt ihre Wangen.

3) So sagt MbE. in dem Ged. השמש בגביעים (Dîw. No. 28): יליד שורק בתוכמו כרוח לחיותם והמה כקרבים. Ein Gedicht Jeh. ha-Levi's lautet

כּוֹסִיּוֹת מבלי יין כבדות   והם חרש ככל חרשי אדמה
ואִם מלאי יין וקלו   כמו תקל גויה בנשמה

(Dukes נחל p. 43; Ltbl. d. Or. 1843 c. 822; Kämpf, Nichtandal. Poesie hebr. p. 236). Im Dîwân Ms. (I, 187) wird ausdrücklich bemerkt, dass Jeh. ha-Levi dieses Gedicht aus dem Arabischen übersetzt hat. Daselbst findet sich auch das arab. Original, welches Geiger (Dîwân des Castiliers Jeh. ha-Levi p. 125) abdruckt und welches folgenden Wortlaut hat:

תֿקלת וגֿאאת אתתנא פרגֿא   מתא ארא מלית בצרף אלראח
כפת פכאדת אן תטיר במא חות   וכדא אלגֿסום תכף באלארואח

Es ist interessant, in diesen Versen auch die Quelle MbE's. zu entdecken und zu sehen, wie er es versteht, einen gelungenen Vers einem Dichter zu entlehnen und in seinen eigenen Gedichten zu verwerthen.

4) Ms. hat הבלי, Variante am Rande כְּלִי, was aber contra metrum. Zum Verständniss unseres Verses führt folgende Stelle aus dem Tarschisch (p. 33):

קַח לָךְ מִזְרַק שֹׁהַם וֶאֱמוֹר   מִנּוּ סַהַר נָוּוֹ מֻצָּק
הָעֵת יִכְרַע לִפְנֵי הַכּוֹס   שׁוּר עֵין שֶׁמֶשׁ מִפִּיו מוּצָק

הכלי in unserem Verse entspricht dem מזרק des Tarschisch-Verses.

5) Auf Blumen, die der Wind im Garten ausgestreut.

6) Es duften die Beete, über die eine kühle Abendluft weht. נָשְׁפוּ perf. von נשף = wehen; נשפים pl. von נֶשֶׁף = Abenddämmerung. נפחו wie הפיחי גני Hl. 4, 16.

7) Dieser Vers ist, wie die ihm folgenden Verse bis 37, nicht

כִּנּוֹר דְּמוּת פַּעַם לְיַד פַּחַד[1]) בְּלִי שׁוֹקֵד בְּקַו יַחַד וְלֹא נָתָחוּ
יִתַּר לְבָבִי אֶל־יִתָּרָיו עֵת אֲשֶׁר נָעוּ וְלִקְרָאתָם אֲחֵרִים נָחוּ[2])
אֶתְמַהּ לְהוֹד יָרָיו אֲשֶׁר תָּרוּ וְעַל קַו קָפְצוּ בִּסְפֹר וְגַם שָׁלָחוּ[3])
גִּיל הַנְּשָׁמוֹת הַנְּשַׁמּוֹת[4]), וַעֲלֵי אִשִּׁים אֲנוּשִׁים מִנְּגוֹף פָּסָחוּ
35 הַקּוֹל וְהַפֹּעַל כְּמוֹ מִשְׁקָל וְעַל־ מִסְפָּר בְּמֹפֵת הָאֶמֶת הֻגָּחוּ[5])
יִסָּגְרוּ דַּלְתֵי אֲפֵל[6]) אַךְ מִשְׁכְּנֵי עֶלְיוֹן לְעֵינֵי יֹרְעִים נִפְתָּחוּ
יַעֲלוּ לְעוֹלָם הַנְּפָשִׁים מִבְּלִי מַעֲלוֹת וְנַחֲלֵי הַיְקָר יִצְלָחוּ[7])
זַכּוּ סְעִפֵּיהֶם וְכִמְעַט יֹאמְרוּ רוּחוֹת מְשָׁרְתֵי אַל עֲלֵיהֶם נָחוּ
עִם תֹּפְשֵׂי כִנּוֹר וְעוּגָב יִצְהֲלוּ אוֹנִים וְלָהֶם מִבְּכִי יִרְוָחוּ[8])
40 בִּלְתִּי כְּאֵבִי עַל־בְּנֵי אָבִי אֲשֶׁר סָפוּ וּמוֹדָעֵי אֲשֶׁר הֻדָּחוּ[9])
דִּמְעִי לְבַד חֻקִּי וְהוּא נִשְׁקִי[10]) וְאִם מֵעֵי בְּרֻבֵּי נֹזְלָיו יִרְתָּחוּ
עֵינֵי בְדִמְעִי נִגְּרוּ מֵאֵין דָּמִי[11]) לִדְמִי יְמוֹתֵי[12]) עִם תְּמוֹל אָרָחוּ[13])
יִכְלוּ וְלִמְאֹד יָחְמְרוּ מֵימָם הֲכִי אוֹתָם דְּמֵי עַיִן וְלֵב דָּלָחוּ[14])
כַּמָּה שְׁאִלְתִּימוֹ לְהַעֲצֵר וְלֹא אָבוּ וְיִסַּרְתִּים וְלֹא נוֹכָחוּ
45 וּבְשׁוּב סְעִפֵּי מִבְּלִי תִקְוָה וְלֹא אֹזֶן עַל־סְעִפֵּי הַדָּמִי בָטָחוּ[15])

---

ohne Härten; sie bieten der Schwierigkeiten gar viele, und mir ist es nur zum Theile gelungen, der dunklen Rede tiefen Sinn zu erforschen. Mögen die gelehrten Sachkenner sich der Aufgabe nicht entziehen, das hier herrschende Dunkel aufzuhellen.

1) Eine sonderbare Vorstellung, die aber auch Charisi kennt und im Folgenden ausdrückt: דמותו (ר״ל: דמות הכנור) כירך נצמד אלי פעם (Tachkemoni Pf. 32). MbE. scheint also פחדו in Hiob 40, 17 mit Oberschenkel (= arab. פחד) zu übersetzen. Die zweite Hälfte unseres Verses ist mir unverständlich.

2) Ein Theil der Sehnen bewegt sich, während der andere Theil derselben ruht.

3) Nach bestimmtem Gesetze fährt seine Hand über die Sehnen. — שלחו = umherstreifen, wie Gen. 49, 21.

4) Ein auch sonst vorkommendes Wortspiel, für das an anderer Stelle Belege gegeben werden sollen.

5) Die Harmonie der Musik in der Natur wird hier in Worten geschildert, deren Bedeutung zum Theil erst noch ermittelt werden soll.

6) So Ms.

7) יעלו bezieht sich auf יודעים in Vers 36. צלחו = überschreiten, vergl. 2. Sam. 19, 18.

8) Auch die Unglücklichen erheitert die erhabene Musik;

9) Allein der Dichter kann den Schmerz nicht überwinden, weil Verwandte und Freunde ihn verlassen. — הֻדָּחוּ, so Ms., vergl. Jes. 13, 14.

10) Wie הטריפני לחם חקי, Spr. 30, 8; vergl. Ps. 42, 4 und 80, 6, woher das Bild genommen. — Zu נשקי vergl. weiter No. 7 V. 2 und 4.

11) Nach Thren. 3, 49.

12) Jes. 38, 10.

13) Die dem gestrigen Tage sich angeschlossen.

14) Die Thränen sind trübe, weil sie mit Blut gemischt sind אוֹתָם = אִתָּם.

15) Da jede Hoffnung, die Thränen zurückzuhalten, aussichtslos

אָנוּד עֲלֵי שֶׁמֶשׁ נְעוּרִים עָרְבָה וּשְׁמֵי נְעֻרוֹתַי אֲשֶׁר נִמְלָחוּ[1]
בָּגְדוּ כְנַחַל בִּי[2] וְהַפֵּרוּ בְּרִית אַהַב וְאוֹתִי מַאֲנוֹשׁ זָנָחוּ
עַץ הַנְּדֹד לֹא נָבְלוּ עָלָיו הֲכִי עַל־מֵי דְמָעַי כַּעֲרָבִים קָחוּ[3]
רָחְקוּ מְתֵי סוֹרִי וְאַךְ יִשְׁתַּעְשְׁעוּ נָגְדִּי יְצוּרֵיהֶם[4] וְלֹא יִזָּחוּ
בָּשְׂמֵי שְׁמָנֵיהֶם אֲשֶׁר בָּם נִרְקְחוּ בַּחְלוֹם עֲלֵי פִּצְעֵי נְדֹד מָרָחוּ
אִם צָעֲנוּ עִם אָהֳלֵיהֶם אֶשְׁכְּנָה תּוֹךְ אָהֳלֵי אַהַב אֲשֶׁר מָתָחוּ
עַל־הַזְּמָן אֶלּוֹן וְאֵין לוֹ חַטְּא אֲבָל עַל־מוֹעֲצוֹת אִישָׁיו אֲשֶׁר נִסְרָחוּ
טַעְמֵי זְמוֹרֵי דָר[5] אֲשֶׁר שָׁנוּ בְּתוֹךְ מָקוֹם אֲשֶׁר לֹא נֻטְּעוּ צָמָחוּ
קָפְצוּ עֲלֵי הוֹנָם וְאַךְ לֹא קָפְצוּ בִּזְכוֹר פְּעָלֵימוֹ אֲשֶׁר נֶאְלָחוּ[6]
אַפִּי עֲלֵי חַיֵּי מְאֹד יִחַר הֲכִי כָּאֵשׁ בְּאַפֵּי בֹעֲרִים קָדָחוּ[7]
יֵצֶר לְבָבִי בָם וְאִם הוּא יָם אֲשֶׁר לֹא יֶחֱזוּ חוֹפוֹ אֲשֶׁר שָׁחוּ
אִם נִדְבְּרוּ בִי הַכְּלָבִים חָמְדוּ מֵאָז מְאוֹר סַהַר וְלוֹ נָבָחוּ
אֵיכָה יְבִינוּן מַחְשְׁבוֹת דַּעִי וְהֵם יַאֲבֻקוּ עִם עָשׁ וְיִתְוַכָּחוּ[8]
יִבְכּוּ צְבָא מָרוֹם עֲלֵי מִקְרִי וְלִי יִתְנוֹדְדוּ אוֹרָיו וּמַר יִצְרָחוּ
לָקְטוּ חֲצִירֵי מַאֲמָר לָהֶם בְּיוֹם אֶקְטֹף אֲנִי צִיצָיו בְּעֵת פֻּתָּחוּ
עַד עָלֵצוּ בָהֶם בְּנֵי הַשִּׁיר וְאִם יַאֲנְקוּ דוּמָם וְיַאֲנָחוּ
יִתְאַמְּצוּ בָהֶם אֲדוֹנֵי מַאֲמָר יִתְהַלְּלוּ בִשְׁמָם וְיִשְׁתַּבָּחוּ:

5. An R. Abûn.

— — ◡ — — — ◡ — —

אֹמֶת עֵינַי זְמָמִיךָ פְּקוּחוֹת רְאוֹת כִּי הַזְּמָן כֻּלּוֹ אֲנָחוֹת[9]
יְהַחֲמֵנָה מְחַוָּה כִּי בְזָדוֹן יְצַו רָעוֹת וּבִשְׁגָגוֹת שְׂמָחוֹת[10]

---

ist, verharrt der Dichter nunmehr in Schweigen. סְעִפֵּי, wie Hiob 4, 13, סְעִפֵּי wie 1. Kön. 18, 21. Die zweite Vershälfte ist c. m.

1) Jes. 51, 6.
2) Hiob 6, 15.
3) Vergl. Ez. 17, 5.
4) Wie Hiob 17, 7.
5) Die Stelle scheint corrumpirt zu sein. Für זמורי דר ist jedenfalls זמורי זר zu lesen.
6) Mit ihrem Vermögen halten sie zurück, nicht aber mit der Verherrlichung ihrer Thaten, die aber in Wahrheit ganz verderbt sind.
7) Thoren gönnen ihm das Leben nicht?
8) Wenn sie mit mir streiten, gleicht es, als stritten sie mit den Sternen.
9) Das Metrum ist dasselbe wie in Nr. 2. Zu עיני זממיך vergl. oben S. 35, Anm. 2.
10) So sagt auch MbE. in seinem Gedichte פני שמחת מתי תבל (Dîw. No. 13):

ותבל תעשה תבל בזדון ואם תטיב מעט [תרבה] שגיאה
כחפצה תעשה אך לא כחפץ ילדיה ולא כרצון בריאה
ומי קוה היות חייו כלבו יקו כי אש בתוך מים מצואה

(Das Wort תרבה fehlt in unserem Ms., findet sich aber in einem Citat

וְאִמְרוֹתָיו חֲמַת תַּנִּין, וְאִם מַ־ חֲמָאֹת חָלְקוּ־הַמָּה פִתְחוֹת[1]
וְכִי חֻקּוֹ נְצוֹר חָצִיר, וְכַנּוֹת חֲסָדִים תֵּת כְּאַשׁ מָוֶת כְּסוּחוֹת[2]
5 וְכִי הֶבֶל חֲיוּתֵנוּ בְתַבֵּל וְצֵל עוֹבֵר, וְיָמֵינוּ טְפָחוֹת
לְזֹאת לֹא נָעֳרָךְ כֹּחָם לְנֶגְדָּךְ לְמַעַן מִמְּךָ נִדְרֹשׁ נְכֹחוֹת[3]
זְנַח יָנוֹן, וְהַיָּמִים עֲבָדִים לְךָ יִהְיוּ וְהַלֵּילוֹת שְׁפָחוֹת
יְהוֹרֵנוּ תְעוּדוֹת לָךְ עֲדוּפוֹת עֲלֵי אַנְשֵׁי זְמַנֵּנוּ סְרוּחוֹת
וְדַע כִּי אוֹרְחוֹת קַצְוֵי אֲדָמוֹת לְרִמּוֹן עָבְרוּ הַיָּם אֲרָחוֹת
10 לְמַעַן שׁוֹטְטוּ לִמְצֹא דְּבַר אַל וְתוֹכָהּ מָצְאוּ אָרוֹן וְלוּחוֹת:[4]

6. An einen französischen Schüler (Jedaja?)[5]

— — ◡ — — — ◡ — — — ◡

הֲלָעַד הַזְּמָן יָדוֹ נְטוּיָה עֲלֵי חָמְדַת מְתֵי הַשְׂכֵּל וְהוֹיָה[6]
וּבֵינוֹת בֹּעֲרִים יִכְלוּ יְמֵיהֶם וְחָכְמָתָם בְּעֵינֵיהֶם בְּזוּיָה
הֲנָעָקְשׁוּ שְׁבִילֵי רוּם וְחַמָּה בְּדֶרֶךְ לֹא סְלוּלָה הִיא נְחוּיָה[7]
עֲדֵי קָמוּ כְלָבִים עַל־זְאֵבִים וְעִדִּים לַחֲתוֹף גּוּרֵי לְבִיָּא
5 מְלָאָם לֵב לְהִ־גּוֹרֵר[8] בְּאִישׁ לוֹ עֲלֵי גַבֵּי כְסִיל מַעְלָה בְנוּיָה
גְּבִיר נַפְשׁוֹ וְהַבִּינָה אֲחִיּוֹת וְאִם תִּתְאָו אֱמֹר תּוֹמֵי צְבִיָּה
וְנָחַל הַגְּדֻלָּה מֵאֲבוֹתָיו וְעוֹד נִכְסָף הֱיוֹתָהּ לוֹ קְנוּיָה
כְּחוֹתָם הוּא בְאָזְרוֹעַ מְזִמָּה וְרָבִיד עַל־גְּרוֹן מוּסָר וְחָלְיָה
תְּעוּדָתוֹ עֲנָק עַל־צַוְּרֹנַי בְּנֵי הַדּוֹר וְעַל־רֹאשָׁם לְלוּיָה[9]
10 וְהוּא מַשְׂכִּיל בְּכָל חָכְמָה וּמָהִיר בְּתוֹרַת אֵל כְּעֶזְרָא בֶּן שְׂרָיָה[10]

---

bei Dukes נחל p. 46 Anm. 30). Bei MbE. ist dieser Pessimismus begreiflich. Ein ähnlicher Satz bei Jeh. ha-Levi, Dîw. (ed. Brody) I p. 60 lautet: ודע כי הזמן ישים חסדיו כמוספים ורעותיו תמידים; Charisi braucht diese Wendung in dem Verse עזרתני והיו לך שבחי כמוספים ורחמיך תמידים (Tachkem. Pf. 50).

1) Ps. 55, 22.

2) Das. 80, 16—17.

3) Die Zeit und das irdische Glück stehen, weil vergänglich und trügerisch, in keinem Verhältniss zu Abûn, der allein Wahres bieten kann.

4) Alle Wanderer lenken ihre Schritte nach Granada (V. 9), weil sie da Bundeslade und Gesetzestafeln (bei Abûn) finden.

5) Die Ueberschrift im Ms. giebt blos an: וקאל פי בעץ תלאמיד אלאפרנג; siehe jedoch Vers 12. — Das Versmass ist wie in No. 2.

6) Exod. 9, 3.

7) Sphären und Planeten, die auf das Schicksal des Menschen von bestimmendem Einflusse sind, scheinen in Unordnung zu sein. וחמה ist aus dem früheren והמה im Ms. verbessert.

8) = הִתְגָּרָה, streiten mit jemand.

9) Der stat. constr. Spr. 1, 9; 4, 9.

10) Esra 7, 6.

והוא הראש לספר התהודה,
לדעתו את־אלהיו משתדל
וכמהו[2]) תהי עין למשדה,
ואל ישים לקול[3]) סכל לבבו
ואל יוסף לזר כפל לבושו
אנוש נבון ונח יגון ותוגה,
ומה־בצע להתאוות לימים
והגלגל עלי קו מסובב[6])
ומי יוכל לעות את־נתיבו
והם הם מעגלותיו מלפנים
והוא יוריש בפה האל ויעשיר
והוא עצה עלי עולם יעוצה
קחה לך מומו כילי מעט קט
הכי תבל כמו מעבר ושחת
ועולם הגויות שם לנסות
ושם יארה אנוש נסשו[12]) ויאכל
ודודי שוב והתיסר במקרי[13])

[illegible] [1])
[illegible]
[illegible]
[illegible]
והתבלית [illegible] [4])
ומבל [illegible]
ביד פריש[5]) [illegible]
ומה הועיל [illegible]
עשה חפצו [illegible]
בקרב חנית מסע ושריה[7])
בלי אבה ולא בדבר צדיה
וגם ישפיל ויעל מצאה[8])
והוא היד עלי כל־חי נטויה[9])
וחולה יעמיד לבו בבריה[10])
כצולת ים ונחתו האניה[11])
ועולם הגשמות שם למחיה
לפת לחם ביד חבלו אפויה
ועורתי בארץ מאפליה

---

1) Die תשודה nämlich.

2) Wo ist der Ruhm Jedaja's verkündet?

3) Später hinzugefügt.

4) Nicht soll der Uebermüthige ihn aufregen, der in doppeltem Gewande einhergeht, aber von jedem wahren (inneren?) Werthe entblösst ist. Zu כפל לבושו vergl. כפל רסנו, Hiob 41, 5, wo לבושו vorhergeht; Ms. hatte ursprünglich כסל, was aber dann berichtigt wurde. — ערם ועריה Ez. 16, 7.

5) Durch die Wissenschaft; die Wissenschaft banne den Kuckuck aus dem Herzen. Man erinnert sich hierbei des Satzes des unvergleichlichen Jehuda ha-Levi in seinem Gedichte: יונה תקן —:

איך אדאגה מריש והחכמה אחצוב פנינים מהרריה,
אם ארעבה הנה מגדיה או אצמאה אמצא נהריה.

(Ltbl. d. Or. 1850 c. 491; unsere Verse auch das. 1846 c. 792; גנזי אוכספורד p. 60; Kämpf, Nichtandal. Poesie (hebr.) p. 231 und sonst).

6) Er geht seine Wege, die die Vorsehung ihm gezeichnet, unbekümmert um die Klagen der Menschen. Parallelen zu den hier und in den folgenden Versen ausgesprochenen Ideen anzugeben, würde zu weit führen. Ich kann dieser Aufgabe mich umsomehr entziehen, als MbE. gerade in diesem Gedichte einer besonders klaren, leichtverständlichen Ausdrucksweise sich befleissigt.

7) Hiob 41, 18.

8) Nach 1. Sam. 2, 7.

9) Nach Jes. 14, 26.

10) 2. Sam. 13, 5.

11) Vergl. Jedaja בחינות עולם Cap. 8.

12) Für נסשו kenne ich keine hierher passende Bedeutung.

13) Lass' mein Schicksal dich belehren.

וְאָצְמָא בָהּ לְמֵי אֹמֶר אֱמוּנָה וְכוֹסִי מִדְּבַר שִׁקְרָם רְוָיָה[1]:
וְדָוָה הַזְּמָן עָבֶד רְצוֹנִי וְחִישׁ נָהֲפַךְ כְּמוֹ קֶשֶׁת רְמִיָּה
30 וְהִנֵּנִי כְמוֹ אֹדֶם בְּאַשְׁפָּה וְאִם נִטְעֵי הֲדַס צָצוּ בְצִיָּה[2]
וְלִינוֹן לִבְּךָ יַרְךְ לְבָבִי וְיוֹסִיף עַל־כְּאֵב נַפְשִׁי כְיִיָּה
שְׂמַח כִּי צִדְקְךָ חָמְדוּ נִבְרִים וְעַנְּוָתְךָ בְּעֵינֵיהֶם רְצוּיָה
וְרוֹם לָעַד וְנַפְשָׁךְ הַיְקָרָה בְּנַפְשִׁי תִּהְיֶה מִצָּר פְּדוּיָה[3]:

7. An Abû-l-Faraġ Josijja ben בזאז.

— — — — — — — —

אַל נָא תָרִיב כֹּאַב עַל־קוֹל צַעְקוֹ, כִּי אַל הַמַּר רוּחוֹ[4]
גַּם אַל תָּלִין עַל־בִּכְיוֹ, כִּי הָעֵת יָחִיל[5] בּוֹ מִבְטָחוֹ
סוּתוֹ אָדֹם בִּדְמָעָיו כִּי מַעַפְעַפָּיו יַזָּה נִצְחוֹ[6]
לִלְחוֹם בִּצְבָא יָגוֹן יוֹצִיא אוֹתָם כִּי הֵם בַּצָּר שִׁלְחוֹ[7]
5 לִזְמָן הָרַע עִוָּה[8] דַּרְכּוֹ וּבְלִי נָזִית גָּדַר אָרְחוֹ[9]
לֹא יִרָף עַד בִּלְעוֹ רֻקּוֹ[10] לֹא יִתַּן עַד הָשֵׁב רוּחוֹ[11]
כַּחֲלָמִישׁ שָׂם אֶת־פָּנָיו[12] חָזָק מִצֹּר נָתַן מִצְחוֹ[13]
כִּמְעַט רַגְלָיו נָטוּ[14] לַאמֹר: כִּי מֵהָאֵל אָבַד נִצְחוֹ[15]
אָחִי לִבּוֹ יָם אִם־תַּגִּין[16] אוֹ אִם־כֹּחַ אֶבֶן כֹּחוֹ[17]
10 יִצְעַק חָמָס לִרְנָעֵי אַךְ לֹא יַעֲנֶה הָעֵת אֶת־צָרְחוֹ[18]

1) Nach Ps. 23, 5.
2) Ich gleiche einem Edelstein, der im Strassenkoth liegt, oder den Myrthen, die in dürrem Lande wachsen.
3) „Meine Seele für deine Seele."
4) Streite mit dem vom Schmerz Betroffenen nicht ob seines Schreiens; es ist die Folge nur seines tiefen Kummers. — Vergl. Ps. 106, 33. — Das Metrum des Gedichtes ist das משקל קל; s. meine gen. Studien S. 44 ff.
5) Zur Zeit des Schreckens.
6) Jes. 63, 3; vergl. oben No. 4 V. 43.
7) Vergl. No. 4 V. 41. שלחו wie 2. Chr. 23, 10.
8) = אשר עוה.
9) Nach Threni 3, 9; anstatt נתיב hier דרך wegen des Metrums, anstatt דרך — ארח wegen des Reimes.
10) Nach Hiob 7, 19.
11) Nach Hiob 9, 18.
12) Jes. 50, 7.
13) Ez. 3, 9.
14) Ps. 73, 2.
15) Threni 3, 18.
16) Hiob 7, 12.
17) Das. 6, 11.
18) Nach Hiob 19, 7.

חַי הָאֵל כִּי יֶלֶד יָמִים[1] שָׁפָה עַצְמוֹ[2] לַשְׁקוֹת מֹחוֹ[3]
גַּם חַי נֶפֶשׁ יֹאשִׁיָּה כִּי כָּל עֵת יִרְגַּז זִכְרוֹ נוּחוֹ[4]
כּוֹכָב עָלָה בַּמַּעֲרָב אַךְ עוֹלָם הֵאִיר בּוֹ מִזְרָחוֹ
בִּלְשׁוֹן סֵפֶר דִּבֶּר אִתִּי וּמְאֹד עָרַב עָלַי שִׂיחוֹ[5]
וּבְשִׁיר מָתוֹק מִצּוּף וּרְבָשׁ עַל־מַלְקוֹחָי, כִּי זַךְ לִקְחוֹ
מִכְתָּב הוֹצִיא לִקְרַאת אַפִּי רֵיחַ כִּצְרוֹר הַמֹּר רִקְחוֹ
וּלְגַן שׁוֹשָׁן דָּמוּ מוּרָיו עִשְׂבֵּי בֹשֶׂם טַרְפֵּי צִמְחוֹ
וּבְעֵת קָרְאִי אוֹתוֹ אָמַר לִבִּי נִרְדִּי נָתַן רֵיחוֹ[6]
מִכְתָּב הָיָה לִבִּי שִׁבְיוֹ דֵּעִי נָתַן אֶת־מַלְקוֹחוֹ[7]
מִכְתָּב כִּנְבִיר עֹצֵב עָלָיו לָגִיל יַצִּיב אֹתוֹ נִכְחוֹ[8]
מִי קָמוּ בוֹ יָמִים עַל־כִּי אִחֵר מִכְתָּב אַל תּוֹכִיחוֹ[9]
כִּי חוֹתָם צַר[10] עוֹלָם בַּעְדוֹ אוֹ בֵית כֶּלֶא[11] נִסְגָּר פִּתְחוֹ
הֶן־עֵץ דּוֹדָיו כָּל־עֵת יִגְאֶה וּבְמֵי אַהַב יִשְׂגָּא פִרְחוֹ[12]
גָּשֶׁם חֶבְרָה מֵרוּם יָגִיף[13] גַּם יֵעָרֶה עָלָיו רוּחוֹ[14]:

(Schluss folgt.)

---

1) ילד יום (ילדי ימים), בני ימים, בנות ימים, תולדות ימים bezeichnen das Schicksal.

2) Hiob 33, 21.

3) Das. 21, 24. לַשְׁקוֹת (= לְהַשְׁקוֹת) vocalisirt das Ms., vielleicht aber hat MbE. hier das Kal von rad. שקה gebildet; es wäre dann לִשְׁקוֹת zu lesen; das Erstere ist wahrscheinlicher.

4) Die Erinnerung an Josijja beruhigt das aufgeregte Gemüth.

5) Ps. 104, 34.

6) Hl. 1, 12.

7) מַלְקוֹחַ ist hier synon. mit שְׁבִי (Num. 31, 12), während es in V. 15 „Gaumen" bedeutet (Ps. 22, 16).

8) So oft der Herr betrübt ist, stellt er den Brief sich vor Augen — dieser gewährt ihm Freude und erheitert seinen Sinn. Das כ in כנביר ist dann Zeitpartikel, wie in כחם צח . . . כעב טל, Jes. 18, 4. Allein näher liegt eine andere Erklärung des Verses: der Brief gleicht einem Fürsten (נביר), der das Herz des Betrübten (עצב) erfreut.

9) Tadle nicht denjenigen, gegen den die Tage sich auflehnen (der von einem bösen Schicksal verfolgt ist), weil er ein Schreiben aufgehalten (eine Antwort verzögert) hat. Für אִחֵר hat das Ms. אַחַר, was den Satz des Sinnes beraubt. — Nach מי ist אֲשֶׁר zu ergänzen.

10) Hiob 41, 7.

11) Ms. hat פלא.

12) Vergl. Hiob 8, 11.

13) Noch Ps. 68, 10.

14) Jes. 32, 15.

Studien über Joseph Kimchi.

Von
Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

I. Die Schriften Joseph Kimchi's.

Dem in der Mitte des zwölften Jahrhunderts in Narbonne wirkenden Joseph ben Jizchak Kimchi[1]) gebührt das Verdienst, die Keime wahrer Wissenschaft, die in seinem Stammland Spanien schon längst die herrlichsten Früchte gezeitigt hatten, nach dem solchen Bestrebungen damals noch fern stehenden Südfrankreich verpflanzt und so dessen Boden empfänglich gemacht zu haben für die begeisterte Aufnahme, die in späteren Jahren die Werke der grossen Lehrer Israels zum reichsten Segen für die Gesammtheit der Diaspora dort fanden. Er war es, der, wie Geiger[2]) treffend bemerkt, „zwischen den Spaniern und Franzosen vermittelnd wirkte" und letzteren, gleich seinem grossen Landsmann Abraham Ibn Esra, aus der ihnen zum Theil verschlossenen Schatzkammer, welche die Gelehrten seines Heimatlandes schon damals zu einer ausserordentlich reichen gestaltet hatten, so manchen kostbaren Edelstein überweisen konnte. Leider hat jedoch der Weg, den er den Bewohnern seiner neuen Heimat zu den Höhen der Wissenschaft gebahnt, nicht auch ihn selbst zu dem ihm, als dem Wegweiser, gebührenden Ruhm bei der Mit- und Nachwelt geführt. Vielmehr war es nur seine Bestimmung, „sein Mehl für Andere zu mahlen und sie mit seiner Nahrung zu sättigen[3])." Seine Schriften haben nicht diejenige Verbreitung gefunden, die sie ihrer Bedeutung nach

---

[1]) Zur Litteratur über ihn vergl. Blüth's Abhandlung: Joseph Kimchi und seine Grammatik (Magazin v. Dr. Berliner u. Dr. Hofmann, Jhrg. XVIII u. fgg.) pag. 1 Anm. 1. — Hinzuzufügen ist noch: meine Abhdlg. über Joseph Kimchi in d. hebr. Jahrbuch כנסת הגדולה Warschau 1890, Abthlg. III, p. 1—17; ferner Bacher in Winter u. Wünsche's: die jüd. Litteratur seit Abschluss des Kanons (Trier, Siegm. Mayer), Bd. II, pag. 192 fgg. u. pag. 306.

[2]) Ozar Nechmad I, 119 (Nachgel. Schriften, Perlin 1877, Bd. V, 22).

[3]) Geiger, Ozar Nechmad II, 18 (Nachgel. Schriften l. c. pag. 24): ואם לא מחנו את קמחם בעד נויתם, השביעו את הבאים אחריהם דגנם.

verdient hätten, obwohl sie in einer viel leichter verständlichen Sprache geschrieben waren als die seines Zeitgenossen Abraham Ibn Esra, dessen Commentare zur Bibel, besonders zum Pentateuch, den Späteren häufig erst durch Erläuterungen erfassbar gemacht werden mussten.

Nachdem zuerst von Geiger auf Joseph Kimchi's Bedeutung für die Geschichte der jüdischen Sprachwissenschaft und der rationellen Exegese hingewiesen worden ist, ist seit fast drei Jahrzehnten allmählich das, was von seinen Geisteserzeugnissen noch erhalten blieb, bis auf Weniges uns erschlossen worden. Wenngleich nun dieses verhältnissmässig gering ist, so gewährt es uns dennoch einen Einblick in die geistige Werkstätte dieses Mannes, zeigt uns einen würdigen Jünger der grossen Meister und Anbauer der auf gediegener Sprachkenntniss beruhenden Schriftauslegung und lässt den Verlust seiner anderen Schriften sehr bedauerlich erscheinen. Aus dem damals noch fast ganz unter arabisch-islamitischem Einflusse stehenden Spanien stammend, hatte Joseph Kimchi seinen Wissensdurst an den Quellen selbst gestillt, und, was er aus diesen geschöpft, tritt uns in seinen Werken entgegen, noch vollkommen den Geist echter Wissenschaftlichkeit aufweisend. Zwar hat er neue, wichtige Grundsätze auf dem ihm eigenen Gebiete der Grammatik nicht aufgestellt, nachdem bereits Ibn Gannach mit unerreichter Meisterschaft das ganze Feld dieser Wissenschaft bearbeitet hatte, so dass den Nachfolgenden kaum eine dürftige Nachlese blieb. Aber es galt ihm ja besonders, den des Arabischen gar nicht oder nur mangelhaft kundigen Juden Südfrankreichs in anziehender Darstellung und doch zugleich gründlicher Auseinandersetzung die bahnbrechenden Leistungen der Lehrer seines Heimatlandes zu übermitteln, und diese seine Aufgabe hat Joseph Kimchi durch seine Schriften in glänzender Weise gelöst.

* * *

Die zuerst, aber nur auszugsweise veröffentlichte Schrift Joseph Kimchi's ist sein apologetisches Werk ספר הברית [1]). Von seinen nach dem Zeugniss Salomo ben Melech's [2]) über sämmtliche Bücher der heiligen Schrift sich erstreckenden Commentaren blieben uns, soweit wir sichere Kunde haben,

---

[1]) Enthalt. in dem Sammelwerk מלחמת חובה ed. Constantin. 1710; vgl. Blüth l. c. pag. 205 u. ibid. Anm. 8.

[2]) In der Vorrede zu seinem Sammelcomment. מכלל יופי.

erhalten: Erklärungen zu den Sprüchen [1]), zu Hiob [2]), die beide herausgegeben sind, und, noch handschriftlich vorhanden, zum Hohen Lied [3]). Auf sprachwissenschaftlichem Gebiete bewegen sich das ס' הזכרון [4]) und das ס' הגלוי [5]).

Der jedenfalls vor dem ס' הגלוי verfasste Commentar zu Hiob liegt uns nach einem Oxforder Manuscript vor. Dasselbe ist jedoch, wie es scheint, an manchen Stellen nicht correct und ausserdem unvollständig, da es nur bis Cap. 36 reicht. Eine Ergänzung zu demselben bietet ein Fragment der Münchener Königlichen Bibliothek, das Cap. 1 und Cap. 34 bis Ende enthält. Letztere Handschrift verdient entschieden den Vorzug vor der Oxforder. So z. B. enthält diese zu dem Wort אַד 36, 27 [6]) einen Hinweis auf ein französisches Wort — שולא בלע"ז —, während David Kimchi im Namen seines Vaters im Wb. eine Analogie mit dem arabischen בוכאר mittheilt, und diese Vergleichung findet sich auch im Münchener Ms. [7]). — Eine andere Ungenauigkeit der Oxforder Handschrift findet sich zu חזו 24, 1 [8]), wo dieses Wort nicht erläutert wird, während David Kimchi im Wb. art. חזה im Namen seines Vaters die Erklärung mittheilt, dass es zu erklären sei als „abgrenzen", so viel wie גבלו, mit Hinweis auf מחזו דבצם (ψ 107, 30), gleich dem arabischen [9]). — eine Bemerkung, die, da sie im ס' הגלוי nicht enthalten ist, wohl jedenfalls dem Hiob-Commentar des Joseph Kimchi zuzuschreiben ist.

---

[1]) Herausgegeb. nach einem Oxforder Ms. von Baer Dubrowo, Breslau 1868.

[2]) In Schwarz תקוח אנוש, Berlin 1868, pag. 149—166.

[3]) In der Bodlejana zu Oxford. (Cat. Neub. 341, 2). — Ein klein. Fragment hat die Berl. Kgl. Bibliothek. (Cat. Steinschn. 41).

[4]) Herausgegeben von Bacher unt. d. Schriften der Mekize Nirdanim, Berlin 1888.

[5]) Herausgegeb. von Mathews, ibid. 1887.

[6]) Schwarz l. c. pag. 166.

[7]) Die richtige Schreibung ist בכאר. Dieselbe Vergleichung hat Ibn Gannach [I G] in seinem Wb. (ed. Neubauer, Oxford 1875), col. 38, Z. 7 fgg., auch Saadia z. St. (vergl. כתאב איוב, das Buch Hiob übersetzt und erklärt vom Gaon Saadia, herausgegeben von J. Cohn, Altona 1889, pag. 79. — Die betr. Stelle im Ms. München lautet: אידו והוא המשן העולה מן הארץ בעבור החום ויקרא בלשון ערבי בכאר ויפגע בעבים או ירדו הגשמים משל למשן הקדרה כשיעלה למכסה הקדרה יזלו המים מיד.

[8]) Schwarz l. c. pag. 160.

[9]) David Kimchi [D K] schreibt: וכתב אא דל מה ויודעיו לא חזו ימיו כמו לא נבלו וכן הוא מחז חפצם נבול וכן בערבי חרז. — Vgl. auch D. K. im Commentar zu ψ 107, 30.

Auch das Oxforder Ms. des Commentars zu den Sprüchen zeigt gegenüber der Münchener Handschrift manche Ungenauigkeiten.

Das ס' הזכרון sollte wohl, seinem Namen entsprechend, einem pädagogischen Zweck dienen und als „Buch der Erinnerung" zur Einprägung der wichtigsten grammatischen Regeln dienen [1]), zumal Joseph Kimchi der erste war, der den Versuch machte, eine geordnete Uebersicht über die Paradigmen des Nomens zu geben [2]).

Die Zusätze, die in den verschiedenen Handschriften des ס' הזכרון enthalten sind, gehören nach Bacher [3]) dem R' Mose ha-Nakdan an. Dieser hat das Werk Kimchi's sowohl mit eigenen Bemerkungen versehen, als auch in seinen Glossen die Ergebnisse seiner Studien in der älteren grammatischen Litteratur, besonders den Schriften Juda Chajug's und der gegen diesen gerichteten Ergänzungsschrift Ibn Gannach's, die den Namen Mustalhik — ס' ההשגה — führt, niedergelegt, aus letzterer besonders in den Abschnitten über die schwachlautigen Verba [4]).

Die bedeutendste und doch leider so früh verloren gegangene Schrift Joseph Kimchi's ist das ס' הגלוי Es offenbart dieses Werk, viel mehr als die Commentare und das ס' הזכרון, sein reiches Wissen in der grammatisch-lexicalischen Litteratur, seine über das gewöhnliche Mass hinausgehende Kenntniss der Schwestersprache des Hebräischen, des Arabi-

---

[1]) Vgl. Blüth l. c. pag. 120, Anm. 1; vergl. auch meine Abhdlg. l. c. pag. 5.

[2]) Geiger, Nachgel. Schriften V, 2.

[3]) Revue des Etudes Juives [RdEJ] XII, 73 fgg.; auch Einltg. zum ספר זכרון pag. VIII fgg.

[4]) Vgl. besonders: Sikk. pag. 45, Note 2 zu וַיֶּחֱל (Gen. 8, 10) die Meinungen Chajug's u. Ibn Gannachs, jedenfalls entnommen dem Mustalhik; vgl. Derenbourg, Opuscules et traités d'Abulwalid Merwân ibn Ganah de Cordone, Paris 1880, pag. 27—28, wobei die Worte der Note ואם ישליך המשליך על ונבל בעלה שהוא מלרע וַיֶּחֱל מלעל העמד נוחו על ויחם (Jes. 64, 8) (Gen. 6, 6) eine wortgetreue Uebstzg. bilden zu den Ausführungen J. G.'s l. c. pag. 228 Z. 6: מאן אעתל מעתל כן ונבל כעלה ויחל עד מלעל אוקפנוא עלי וינחם ה' וישאר אך נח אלתי ה' כלהא מלעל ומתלדא כתיר נדא. Ebenso vgl. Sikk. pag. 48, Note 1. — Opuscul. pag. 41 fgg. Sikk. ibid. Note 3. — Opuscul. pag. 28—29; Sikk. pag. 55 Note 2. — Opuscul. pag. 153—55, wo jedoch statt der von J. G. aufgestellten drei Erklärungen nur zwei gegeben sind. — [Ferner ist im Text das. Z. 6 nach J. G.'s Original למם לבו zu lesen], schliesslich Sikk. pag. 61, Note 6. — Opuscul. pag. 144—145 zu יחתך (ψ 22, 7).

schen [1]), und besonders seine rationelle und äusserst klare Art der Schrifterklärung, die, weit entfernt, bloss den Spuren seiner Vorgänger zu folgen, vielmehr eine ganz eigenartige und selbstständige ist [2]). Eigentlich ist das Werk lexicalisch-grammatischen Inhalts, indessen war der Verfasser doch mehr oder weniger veranlasst, auf die Erklärung der in Betracht kommenden Bibelstellen einzugehen, wobei wir öfters längeren exegetischen Excursen begegnen, geradeso wie auch Ibn Gannach, von der Erklärung der Wurzel ausgehend, des Oefteren sich über exegetische Fragen zur Erläuterung der angeführten Stellen verbreitet.

Das ס' הגלוי sollte vornehmlich gegenüber der damals noch grosse Geltung habenden Menachem'schen Richtung, als deren Hauptvertreter R' Jacob ben Meir, genannt R' Tam, aufgetreten war, um Menachem gegen Dunasch ben Labrat zu vertheidigen [3]), — die Fortschritte der Sprachwissenschaft verbreiten. Der erste Theil richtet sich ausschliesslich gegen R' Tam's Entscheidungen zu Gunsten Menachem's, während im zweiten Theil auf die Fehler und Unvollkommenheiten in des letzteren Machbereth hingewiesen wird.

Das ס' הגלוי [4]) gewährt uns einigermassen einen Einblick in die Geartung von Joseph Kimchi's Charakter. Es tritt uns aus demselben, besonders aus der Vorrede, ein durchaus kühner, die Wahrheit schonungslos, ohne Ansehen der Person vertretender Mann entgegen, von dem Hauch echter Wissenschaftlichkeit beseelt. Es gehörte wohl auch ein Wagemuth zu dem Unternehmen, sich in Widerspruch zu setzen mit R' Jacob Tam, dem gefeiertsten Vertreter der gesammten französischen Judenheit. Aber der Eifer für die Wahrheit, der allein Kimchi dienen wollte, hielt ihn hiervon nicht zurück, wiewohl Manche ihn ob seines Auftretens tadeln mochten. [5]) Er sucht seine Fehde gegen R' Jacob Tam zu rechtfertigen mit dem Hinweis,

[1]) Ueber Joseph Kimchi's hebr.-arab. Sprachverglchg., sowohl seine Entlehnungen von J. G., als seine eigenen Leistungen hierin, vergl. Bacher RdEJ VI, 210—215; siehe auch meine Abhdlg. p. 7—9. Eine ausführlichere Darstellung derselben soll einen besonderen Theil dieser Studien bilden.

[2]) Vergl. Blüth l. c. pag. 15 fgg. u. viele Proben von Jos. Kimchi's Exegese in meiner Abhdlg. über ihn l. c. pag. 10—14.

[3]) Enthalten, sowie Dunasch's Kritik gegen Menachem in Filipowski: Criticae vocum recensiones etc. London 1855. Menachem's Machbereth erschien von demselben. London 1854.

[4]) Vergl. meine oben erwähnte Abhdlg. pag. 2—4; Blüth l. c. pag. 125 fgg.

[5]) Vergl. ס' הגלוי pag. 2; Blüth l. c. pag. 130—131.

dass ja auch dieser unerschrocken gegenüber seinem Grossvater seine Meinung geäussert habe, und, hierin keine Furcht kennend, nur vor seinem Schöpfer solche empfunden habe[1]).

Bei aller Würdigung der Verdienste und der grossen Bedeutung des von ihm Bekämpften[2]) kann er doch nicht umhin, seiner besseren Erkenntniss, die auf den Grundlagen umfassender, aus den Quellen geschöpfter Studien ruht, Ausdruck zu geben. Seine unbeugsame Festigkeit ist um so höher anzuschlagen, als er, wie aller Anschein lehrt, nicht gerade auf den Höhen des Lebens weilte und nur kümmerlich sein Brot erwarb.[3]) Er zeigt hierin ein ganz anderes Charakterbild als sein Zeitgenosse Abraham Ibn Esra, der mit der Unbeständigkeit seines Wohnsitzes in gewissem Sinne auch eine solche des Charakters verband[4]), besonders in Bezug auf Beurtheilung Anderer, was wir auch bei den Schwankungen seines Verhältnisses gerade zu R' Jacob Tam sehen[5]).

Von der vom Verfasser selbst schon vorausgesehenen Heftigkeit des Widerspruches gegen sein offenes Wort im ספר הגלוי zeugen besonders die der einzigen Handschrift des Werkes beigefügten kritischen Bemerkungen eines gewissen Benjamin[6]), eines Parteigängers des angegriffenen R' Jacob Tam. Nach Blüth[7]), in Uebereinstimmung mit Mathews[8]), ist der Glossator ein aus Frankreich stammender Benjamin von Canterbury, Schüler des R' Jacob aus Orleans. Der Verfasser dieser Kritik verfolgt gewissermassen das Bestreben, den ihm heiligen Boden der von R' Jacob Tam und seinem älteren Bruder R' Samuel b. Meir — Raschbam — ver-

---

[1]) ס' הגלוי pag. 2—3; s. bes. pag. 3 Afg. על כל זאת לא אחר רבנו מהשיב עליו אחרי אשר התברר אתו האמת, נשא את פני האמת ולא נשא את פני זקנו, כי ירא מפני קונו.

[2]) Vergl. das Gedicht am Ende der Einltg. 314—15: נאון יעקב ואור שמש מאירים פני שמש בכל מישור ועקוב ואם שמש בכור בוש מנאונו ומכר את בכורתו ליעקוב. Vergl. hierzu den Anfang von Ibn Esra's Lobgedicht auf R' Tam in Gestalt eines Baumes bei Rosin, Reime u. Gedichte des Abr. ibn Esra, pag. 144. Zu beachten ist auch der Ausdruck in Jos. Kimchi's Einltg. pag. 4 הנאון ר' יעקב עין ישראל.

[3]) S. Geiger l. c. pag. 24 Anf. d. Artikels über Mose Kimchi [Ozar Nechmad II, 18].

[4]) Vergl. die diesbezgl. treffende Charakteristik Ibn Esra's von Derenbourg in d. Vorrede s. Ausgabe von Juda ben Balâm's Jesaja-Com. in RdEJ XVII, 175.

[5]) Vergl. Graetz, Gesch. d. Juden, VI[1], pag. 208—209; Rosin l. c. pag. 14.

[6]) Vergl. Mathews, Einltg. zur ed. des ס' הגלוי pag. XI fgg.

[7]) l. c. pag. 129—130, Anm. 6.

[8]) Ibid. pag. 130 Anmerkg. gegen Ende.

tretenen sprachwissenschaftlichen Standpunktes vor dem Eindringen der noch immer wegen ihrer Bezugnahme auf das Arabische verpönten Ergebnisse der spanischen Sprachgelehrten zu schützen[1]) — obwohl gerade derjenige, der zuerst die Anregung zu exegetisch-sprachwissenschaftlichen Studien in Frankreich gegeben, Raschi, doch an manchen Stellen Analogieen aus dem Arabischen, die er bei anderen Autoren gefunden, heranzieht.[2]).

Ueber das von David Kimchi an einigen Stellen des Wörterbuches angeführte Werk seines Vaters mit dem Titel חיבור הלקט lässt sich Bestimmtes nicht ermitteln[3]). An der einen Stelle findet sich das aus dieser Schrift erwähnte Citat im Mischlecommentar Joseph Kimchi's, dem ס' חקה[4]), die andere Anführung findet sich im ס' הגלוי[5]).

Die bisher gegebene, zumeist allerdings an die Vorarbeiten Anderer sich anlehnende Uebersicht über Joseph Kimchi, seine Schriften und seinen Charakter, dürften zur Genüge seine Bedeutung und den Werth seiner Leistungen erwiesen haben, so dass es sich wohl verlohnen dürfte, in eine Einzelforschung über diesen Autor einzutreten. (Forts. folgt.)

---

1) Siehe z. B. pag. 24 zu יפה נוף: ואני בנימין נפלאתי מה לו לקורא לפתיר רזב הדברים על לשון ערבי שלו; vergl. auch Mathews, Einltg. l. c. den 3. Beweis für Benjamin's französische Abstammung.

2) Vergl. z. B. Raschi zu תהותתו (ψ 62, 4); auch sonst werden aus R' Mosche Hadarschan manche arabische Analogieen citirt.

3) Unklar ist es uns, worauf Blüth l. c. pag. 125 seine Bemerkung stützen will, dass das חיבור הלקט ein Anhang zum ס' זכרון gewesen sein soll.

4) Es betrifft dies die Erklärung von שבט עברתו (Spr. 22, 8). D. K. im Wb. art. עבר erklärt עבור (Josua 5, 12) als Ertrag d. vorigen Jahres, während תבואה den des kommenden Jahres bezeichne und bemerkt, dass sein Vater in diesem Sinne עברתו (Spr. 22, 8) im חיבור הלקט erläutere; dieser nun erklärt im ס' חקה pag. 30 ועברתו תבואתו מל' מעבור הארץ וקרא עברתו בעבור שאין שם תועלת כי אם כעס וזעם לחבטו מכל תועלת. D. K. citirt also ungenau.

5) Betreffs des Unterschiedes zwischen אסף und קבץ bemerkt D. K. im Mb. art. קבץ, dass, nach d. Erltrg. seines Vaters im חיבור הלקט, das Wort קבץ nur gebraucht werde vom Einsammeln zerstreuter Dinge, während אסף bedeutet einziehen, auch sich versammeln, so z. B. ויאסף רגליו (Gen. 49, 82). Diese Erklärung findet sich im ס' הגלוי pag. 26, art. פארור.

Die Gemeindeverfassung von Kremsier.

Von

Dr. **Frankl-Grün.**

Durch die Privilegien wurden die Rechte und Pflichten der Gemeinde nach aussen hin begrenzt. Doch bedurfte diese zu ihrer inneren Organisation noch specieller Normen, welche die Obliegenheiten der Mitglieder als Angehörige einer religiösen Körperschaft bestimmen sollten. Wohl griffen die Privilegien auch in das Gemeindewesen und in den Cultus ein, indem sie für die Bestellung des Rabbiners, Vorstehers und Vorbeters [1]) gewisse Weisungen hinsichtlich der Eignung der Bewerber enthielten; wohl nahmen auch die Bischöfe auf synagogale Einrichtungen Einfluss. So kam es vor, dass der Bischof Carl II. die Verhängung eines Bannes auftrug oder verbot, und Rabbiner trotz ihrer politischen Unbescholtenheit absetzte (1701. 1710), dass der Cardinal Schrattenbach dem Vorsteher (Berl Ries) den Befehl zustellte, einem Mitgliede beim Aufrufen zur Thora den Ehrentitel „Chaber" zu entziehen oder dass Card. Sommerau seine Officiere mit dem Auftrage in die Synagoge sandte, der Rabbiner (H. Glaser) müsse seine Predigt in deutscher Sprache halten. Allein von solchen, zumeist auf die Intervention der Juden selbst zurückzuführenden Einzelfällen abgesehen, kümmerten sich die Bischöfe wenig um die inneren Angelegenheiten und überliessen der Gemeinde das freie Verwaltungsrecht, wenn diese nur die Schutzducaten entrichtete. Um aber diese wie auch die Kosten zu beschaffen, welche die Erhaltung des Lehr-, Bet-, Schlacht- und Badehauses

---

[1]) Folgende Bestätigung eines Cantors findet sich im Gem.-Arch.: Im Namen der hochf. Administrations Regierung an die jüd. Gerichte. Es hatte eine hochfürstl. Administration aus deren Gerichten als auch 37 Personen ihr unterthänigstes Bitten anbringen wegen eines wohlerfahrenen Schulsingers mit wöchentlicher Saladirung pr 3 fr. 30 kr, aber dem alten Schulsinger eine Pension etwa von einen Gulden zu verabreichen; sich bewogen gefunden dessen Bestättigung ertheilt; da die Gemeinschulden schon abgezahlt, und ohne Belästigung diese Auslag bestritten werden kann. Nur hat der neue Schulsinger, wie es bräuchlich vorgestellt und eingeführt zu werden.

Olmütz, den 6. Mai 1722. Freiherr von Otto.
Administrator.

verursachte, waren bestimmte Regulative erforderlich, nach denen die Beisteuer jedes Mitgliedes zur Gesammtumlage bemessen werden sollte. Vermuthlich waren hiefür zur Zeit der Constituirung der Gemeinde die Rechtbestimmungen des Talmud B. Batra 8, 9; 11, 21. Schekalim 5, 2; 6, 1. Gittin 52 und Iore Dea cap. 242—259 massgebend, der das Zahlen der vorgeschriebenen Steuer als ein frommes Werk erklärt, der alle Lagen und Verhältnisse des öffentlichen und häuslichen Lebens umfasst, jedem Mitglied seinen Pflichtenkreis vorzeichnet und um das Leben der mitunter ungefügigen, zum eigenmächtigen Handeln geneigten Juden wohlthuende Schranken zieht. Nach diesen Normalien wurde die Art und Weise der Steuervertheilung festgesetzt, die Erhaltung der religiösen Institutionen [1]),

[1]) Das Vereinswesen war schon vor alter Zeit hier vielseitig und stark ausgebildet. Unter den Institutionen zur Befriedigung humaner und religiöser Bedürfnisse gilt urkundlich als älteste die „Talmud-Thora" (Schulverein für arme Kinder), die Mutter der deutsch. isr. Normalschule, auf welche laut eines Statth.-Erlassen d. d. 6. Mai 1857 der Rabbiner keinen Einfluss nehmen darf. Die Talmud-Thora steht unter der Leitung des Rabbiners und wird vom Schulcomité und den Gabaim beaufsichtigt, Ihr Stammcapital beträgt 10 000 fl. Der Rabbiner unterrichtet Mittelschüler 2 St. wöchentlich in Mischna und Liturgie. Die Zedaka besorgt den Bedarf des Tempels. Der Tempelfonds (19 000 fl.) wird vom Cultusvorsteher verwaltet. „Bikur Cholim" befasst sich mit Werken der Wohlthätigkeit gegen einheimische und durchreisende Arme und Kranke. Neu organisirt wurde er im Jahre 1834 durch den Armenvater Abraham Ebstein. Vermögen 12 000 fl. „Chevra Kadischa" Verein der frommen Bruderschaft deren Statuten vom Rabbiner L. Pollak und Isak Werner verfasst wurden.

Aehnliche Zwecke wie diese, die Ausübung der letzten Liebesdienste von Kranken und Sterbenden verfolgen seit vielen Jahrhunderten die „Naschim Zidkonios", deren Präsidentin früher „Gabois" hiess גיסל) (T. R. S. 5 נבאית דצדקה נפטרה ר"ה תסד"ה. Im Jahre 1877 wurde der Frauenverein gegründet, der seine segensreiche, weitverzweigte Thätigkeit zur Linderung der Noth auf Ausstattung armer Bräute und Pflege der Wöchnerinnen ausdehnt.

Die aufgelösten Vereine חסד נעורים, שעור חברה, מלביש ערומים, ירושלים wurden unter dem Namen Zion, Chanuka-Vertheilung, Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte unserer Gemeinde und Studenten-Unterstützung von mir zeitgemäss erneut (Isak Werner Stiftung 600 fl., gesammelt 60 fl.)

Das Vereinswesen sollte durch folgende kaiserliche Verordnung geregelt werden:

Sr. Majestät haben zur Einführung des Armeninstitutes bei der hierlandig Judenschaft vorgelegten Plan, durch ein höchstes Hofdekret von dato 25ten des vorigen und pro 8ten dieses zu Beangenehmung auch dessen Ausführung anzuordnen, aller genädigst geruht.

In diesem Ende findet dahero eine hohe Landesstelle nach Zeitgab der und am 11ten und pro den 24ten dieses Sub No. 19 856 erlassnen

wie Gottesdienst und Unterricht, die Armen-, und Krankenpflege geregelt, ferner das Wahlrecht, die Verwaltung der Gemeinde und des Cultus überhaupt geordnet. Als jedoch bei

---

hoher Weisung vorläufig zu erinnern, dass dem sichern Vernehmen nachfolgende jüdische Gesellschaften und Bruderschaften hierlandes bestehen:

a) Die Gesellschaft zur Erlernung der Gesetze.
b) Die Bruderschaft Nackende zu bekleiden.
c) Die Bruderschaft des Wohlwollens oder der Mildthätigkeit.
d) Die Bruderschaft der Besuchung der Kranken.
e) Ehebündnis Beförderungs-Bruderschaft.
f) Gevatter-Bruderschaft.
g) Bruderschaft der beständigen Beleichtung.

Nebst diesen gibt es noch mehr andere Bruderschaften bei den Juden, und unter verschiedenen Benennungen, die zur Ausübung mildthätiger Handlungen hieher gehören und vor einige Denar oder Kreutzer wöchentlich, oder monatlich eingesammelt, und

Auch sollen sich ein — und anderer Orten kleine jüdische Spitäler befinden, verschiedene Judengemeinden aber sollen gestiftete oder sonst zusammengebrachte für arme Waisen gewidmete Capitalien besitzen und über alles dies bei den Juden noch verschiedene Mittel ergreifen und Almosen zu überkommen.

1tens Pflegen in jedem Betzimmer bei der Thora, besonders in Synagogen am Montag und Donnerstag Drey, am neuen Montag vier an allen Sabbathungen acht und an Weihnachten und in Fasching Drey, an Ostern Lauberfest und neuen Jahr fünf und an langen Tag sieben Personen zur Vorlesung der Thora geladen zu werden. Diese Personen machen für die ihnen erwiesene Ehre freiwillige Geschenke an die anfangs bemeldete Bruderschaften.

2tens befindet sich ohnehin bei jeder Synagoge ein nächst der Thür an der Wand fest gemachte Almosenbüchse.

3tens bestehen viele Stiftungen, welche die Juden zum Besten ihrer Verwandten oder armen guten Freunden gemachet haben, und

4tens ist auch bei jeder Judengemeinde eine sogenannte Begräbnissgesellschaft, die nebst den ihnen gewidmeten Fundationen dennoch an jedem Leichnahm ein gewisses Einkommen haben und zwar gewöhnlich 18 kr. von kleinsten Kinde von einem grösseren 1 fl. auch 1 fl. 30 kr. wenn es der Gesellschaft einverleibet gewesen ist, ausser diesem aber steht es jenen frei von dem übrigen 5, 6, bis 15 fl. abzunehmen.

Bei dieser Voraussetzung ist erforderlich, dass jede Judengemeinde in Mähren nach den beiliegenden Formularien ad b über alle Bruderschaften so wie über alle weltliche Stiftungen die getreuen Fassionen einreichen.

Bey dieser Gelegenheit muss aber der Judenschaft vorzüglich wohl begreiflich vorgestellet werden, dass die Anstalten und Einleitungen nur die Abstellung der allenfällig Missbräuchen, und Unordnungen, mithin alleinige bessere Versorgung ihrer Armen zur wahren Absicht haben, und dass dabei keineswegs von jenem sich entfernet worden wäre, was erweislich und wesentlich ihre Religion anordnet;

Ausser welcher aber die obrigkeitliche Representanten auf die Ordnungs-, und respective formularmässige Verfassung, sogleich der betreffenden Judengemeinde zur Abänderung.

Hranity die 26ta 8 bris 1787. Leo Brachfeld.

der Weiterentwickelung der Verhältnisse Fälle eintraten, für welche in den rechtsgesetzlichen Codices nicht vorgesorgt war, wurden von den hervorragenden Mitgliedern als einer zu diesem Zwecke eingesetzten Commission (Baale Tekanot) Verordnungen ausgearbeitet, welche sich innerhalb der Grenzen des rabbinischen Schriftthums bewegten. Diese wurden dann wie alle wichtigen Angelegenheiten einer Gemeindeversammlung vorgelegt und auf Grund der Majorität der Stimmen angenommen. Der Zeitpunkt, wann diese ersten Verordnungen verfasst wurden, lässt sich nicht genau ermitteln. Möglich, dass sie schon dem Landrabbiner Lewi ben Bezalel (1553 bis 1573), dem Begründer des mährischen Gemeindewesens, bei seiner Bearbeitung der alten Landespolizeiordnung (Tekana kaduma) vorlagen. Denn M. M. Krochmal citirt in dem um 1636 hier abgegebenen Gutachten eine Verordnung, laut welcher „bei der Wahl eines Rabbiners, Vorbeters oder Tempeldieners alle Steuerzahlenden sich versammeln und der von diesen Gewählte nicht blos die Majorität der Stimmen aller Wahlberechtigten schlechthin, sondern auch derjenigen, welche den grössten Theil der Steuerumlage aufbringen, auf sich vereinigen muss" als eine solche, welche schon von Alters her hier bestand, nach dem Ausspruche der Grössten ihrer Zeit verfasst und in die Landesstatuten eingetragen wurde (Resp. Zemach Zedeck Nr. 1). Er kann unter letzteren nur die alten, im „Buche des Landes" (Pinkas Hamedina) gesammelten Statuten der einzelnen Gemeinden, nicht aber die sogenannten dreihundertelf Statuten, (Schai Tekanot) gemeint haben, welche er erst am vierten Schewat 5411 (Jänner 1650) bestätigt, und in denen eine solche Verordnung garnicht vorkommt. Immerhin wird daher die hiesige Gemeindeordnung älter als die der dreihundertelf Statuten gewesen sein (§ 176 f.). Derselbe Passus setzt übrigens ausdrücklich das Vorhandensein einer localen Gemeindeordnung in einzelnen Gemeinden, zu denen gewiss auch Kremsier gezählt werden kann, voraus. (S. § 286) [1]).

[1]) חבר עיר bedeutet nicht „Chabar" (Wolf. a. a. O. S. 75), sondern der Vornehmste, der in Abwesenheit des Rabbiners die Statuten bestätigen muss. Dieser § wurde auf der Synode zu Strassnitz (1659) dahin geändert, dass eine Verordnung nur dann Rechtskraft hat, wenn eine starke Majorität (nahezu 2/3) für sie stimmt. Bei einfacher Mehrheit bedarf sie der Approbation des Landrabbiners. Diese Beschränkung der Autonomie war zur Erhaltung des Gemeindefriedens erforderlich, über den der L.-R. in Gemeinschaft mit der Synode wachte, der, der alle Streitigkeiten über die Auslegung eines zweideutigen Wortlautes einer Verordnung vorgelegt wurde, (Krochmal a. a. O. Nr. 1). Diese

Schon die Eigenart der von jeher hier herrschenden Zustände wird es nöthig gemacht haben, dass die Gemeinde die Normen für die Verwaltung in einer selbst geschaffenen Ordnung ausgeprägt hatte. (Fortsetzung folgt.)

---

schlichtete auch Processe, die beim localen jüd. Gerichte nicht friedlich beigelegt wurden, glich manche Zerwürfnisse aus, nahm Einblick in die Geschäftsgebahrung, hauptsächlich befasste sie sich mit den allgemeinen Bedürfnissen, regelte das gegenseitige Verhältniss der Gemeinden zu einander, hielt diese äusserlich zusammen und bildete aus ihnen einen einheitlichen Verband. Die Wiedereinführung der Synoden sollte daher wegen ihres erspriesslichen Einflusses auf die gedeihliche Entwickelung ernstlich erwogen werden. Gewöhnlich fanden diese Zusammenkünfte alle drei Jahre in einem anderen Kreise statt. Auf diesen kamen die 311 Hauptstatuten, die staatlich anerkannte repräsentative Gemeindeverfassung zu Stande, die Kaiser Joseph II. um 1782 resp. 1787 aufhob, nachdem das Wesentlichste in die Polizeiordnung von 1754 aufgenommen wurde. Ein vollständiges Verzeichniss derselben ist in der Oxforder Bibliothek vorhanden. Mir lagen vor das Msscr. „תקנות מעדרין", welches nach Seite 107 im Jahre 1695 bei der Versammlung in Brünn vom Landschreiber Samuel Deutsch aus dem Original copirt wurde, das nicht frei ist von Schreibfehlern und unrichtigen Daten, die Jellinek theilweise am Titelblatte schon bemerkt (s. Neuzeit 1862, Nr. 49 u. 51 1863, Nr. 6. „Das grosse handschriftliche Statutenbuch"), ferner das im Jahre 1774 angefertigte Mscr. תקנות המדינה (Eigenthum des H. M. Knöpfelmacher Bürgermeisters in Holleschau), das an vielen Stellen der Berichtigung bedarf. Seite 28 und 29 muss statt בועד כרעמזיר heissen בועד לונדענבורג, S. 30 fehlt § 6. Auf der Synode in Ung. Brod 1677 wurden 13, nicht 12 Beschlüsse gefasst. Auf S. 2 muss statt ברודא heissen קונימץ, 1655 statt 1677. S. 26 beim Datum Konitz תלד statt תלו. Ueberhaupt ist dieses Exemplar mangelhaft. S. 27 fehlt § 15 der Beschlüsse, welche im 9. Elul 5469 auf dem Landtage zu Butschowitz gefasst wurden, dem auch das Bisthum einen Auftrag in seiner Sache gab wie dies aus folgender Urkunde ersichtlich ist:

Hiemit und kraft dieses wird dem Kremsierer jüd. Bürgermeister Isak Neustadtel befohlen, die schon von der Zeit des Todes Ihr. Hochfürstl. Gnaden des letztverstorbenen Olmützer Bischofs hinterbliebenes, allzeit aber gewöhnliche Neujahrsverehrung dem jetzigen Bischoff als Ihre Hochfürstl. Durchlaucht, bei der zu Lundenburg vorgenommen werden sollende Zusammenkunft des mähr. Landesältesten nicht allein abzumachen, sondern er solle auch wegen der kürzlich abgewichenen, und auch künftigen Neujahrsverehrung, gleich wie die bei der neulich zu Budschowitz gehaltene Zusammenkunft gegenwärtig geweste Judenschaft, solche bei jüngsten Anwesenheit Höchstgedacht Ihre Hochfürstl. Durchl. abzutragen mittelst der Landrabbiner versichert hat, den Landesältesten nochmals die Billigkeit gehörig vorzustellen. Gestalten er Isak Neustadtel zur gänzlichen Ausmachung dieser Neujahrsverehrung, womit sie hiemit bevollmächtigt werden. Derselbe wird aber pflichtschuldigermassen wissen das alte diesfällige Herkommen des Bisthums Ollmütz bestens zu beobachten.

Ollmütz den 24. Mai 1710.

Wilhelm Kraft von Kollowrath.
Administrator.

Besprechungen.

Back, Samuel Dr., Rabbiner zu Prag-Smichow, **R. Meïr b. Baruch aus Rothenburg.** Sein Leben und Wirken, seine Schicksale und Schriften. Gedenkschrift zur sechshundertsten Jahreswende seines Todes. Erster Band. Leben, Wirken und Schicksale. Frankfurt a. M. (J. Kauffmann) 1895. VII, 112 pp. 8°.

Es ist thatsächlich eine „Ehrenschuld" der neueren jüdischen Litteratur, welche diese Schrift abtragen hilft. Die grösste Erscheinung unter den deutschen Juden des 13. Jahrhunderts, das Licht des Abendlandes, die hoheitsvolle, vom Glanze des Martyriums umflossene Gestalt R. Meïr b. Baruch's, des deutschen Zeitgenossen und Gegenbildes des Spaniers R. Salomo Ibn Adret, hätte längst eine Einzeldarstellung nach den nicht eben spärlich fliessenden Quellen dringend verdient. Und doch konnte mit einiger Aussicht auf Vollständigkeit der Versuch, ein Lebensbild dieser denkwürdigen Persönlichkeit zu entwerfen, nicht gewagt werden, so lange ein grosser Theil der urkundlichen Zeugnisse ihres Wirkens in den Handschriften verborgen war. Es hat sich gut gefügt, dass das sechste Jahrhundert seit dem Tode R. Meïr's von Rothenburg sich nicht schloss, ohne dass wir sein Lebenswerk, die Summe seiner rabbinischen Entscheidungen und Gutachten, von einem Meister und Beherrscher des halachischen Gebietes wie Prof. Moses Bloch in Budapest an's Licht gezogen und bearbeitet vorgelegt erhalten haben.

Dieser neugefundene biographische Stoff ist aber auch in Dr. S. Back einem Bearbeiter in die Hände gekommen, der sachliche Durchdringung seiner Quellen mit wissenschaftlicher Schulung und Methode verbindet. Denn ohne tiefere Erkenntniss der Materien, die in diesen Responsen behandelt werden, wird auch die Forschung und geschichtliche Betrachtung leer ausgehen oder Irrthümer zu Tage fördern. Mit der blossen Namensuche und Datenjagd ist es auf diesem dornigen und mit Hindernissen durchsetzten Gebiete nicht gethan. Wer das rabbinische

---

(Die hier erwähnte Zusammenkunft in Lundenburg wie auch die in Einanowitz (s. חדשי נרשוני S. 9) fehlen bei Wolf, wo auch noch andere Lücken sich zeigen).

Daraus entnehmen wir zugleich, dass das Bisthum nicht blos die hiesigen, sondern auch die auswärtigen Synoden beachtete und sich von den recommandirten Abgesandten der Gemeinde über die Verhandlungen berichten liess und zu denen es sich zuweilen auch ablehnend verhielt. Zu Kremsier fand im Jahre 1681 eine Conferenz statt, auf der die Mittel berathen wurden, durch welche das während der Kriegszeiten und der in ihrem Gefolge aufgetretenen Pest vernachlässigte Studium der heiligen Schrift seinen alten Glanz wieder erlangen konnte, und beschlossen, dass jede Gemeinde einen Lehrmeister bestelle, oder höhere Schule erhalte, die sich nach der vom Landrabbiner festgesetzten Lehrordnung richten solle. Es zeigt sich hier, dass Mähren schon zu alter Zeit reges Interesse am Jugendunterricht nahm (Güdemann, Quellenschriften S. 205). Die auf dieser Synode gefassten 17 Beschlüsse wurden am 7. Elul 5441 vom L.-R. Arye Juda Lôb bestätigt.

Die auf der zweiten Synode (1694) festgesetzten 625 Verordnungen (כה תברכו) wurden am 15. Schewat 5454 von den Landrabbinern David Oppenheim und Josef Jisachar Ber mit folgender Unterschrift bekräftigt:

פאום דוד הקטן אופניהם התונה כק"ק ניש והמדינה וחותם ביום הקהל פה קרעמזיר ואום יוסף יששכר בער התונה פה ק"ק קרעמזיר והמדינה.

Schriftthum nur als den Haufen Spreu betrachtet, in dem es nur hier und da auch ein Korn von Geschichte aufzulesen giebt, der bleibe lieber davon! Zum Kern der Persönlichkeit führt hier allein die Durchdringung ihrer Urtheile und Lehrmethode; ein geschichtliches Bild kann nur das Nachdenken des vor uns Gedachten und Geleisteten liefern. Nirgend straft sich die Oberflächlichkeit so empfindlich wie hier, wo von der Oberfläche das Wenigste zu holen ist und nur tiefes, mühsames Ackern eine Ernte verheisst. Aber auch die Förderung der Thatsachen, die Feststellung der Namen und Daten kann hier nur bei ernster Vertiefung in den Gegenstand, nicht bei der blossen Notizenspürerei zu richtigen und zuverlässigen Ergebnissen gelangen. Der Segen der redlichen Arbeit tritt denn auch in diesem ersten Versuche eines Lebensbildes R. Meïr's von Rothenburg nicht nur in der Auffassung der lebensvollen quellenden Persönlichkeit, sondern in der Hinwegräumung falscher Angaben, forterbender Irrthümer vielfach zu Tage. Es sind eben nicht zufällig aufgelesene Wahrnehmungen, sondern sorgfältig abgewogene, aus durchdachten Vorlagen abgeleitete Schlüsse, die uns hier vorgelegt werden. Man kann daher auch nur wünschen, dass der Verfasser uns noch mehr und vor Allem ein erschöpfendes, mit Benutzung aller einzelnen Angaben liebevoll vereinigtes Bild von der Lebensführung dieser hohen religiös-sittlichen Persönlichkeit geliefert hätte.

Zu den verdienstlichen Seiten des Buches gehört, um in die an feinen Beobachtungen reichen Einzelheiten einzutreten, gleich der erste Abschnitt, in dem mit dem albernen Märchen von dem Hochmuth R. Meïr's gegen seinen Vater R. Baruch aufgeräumt wird. Die in der Peinlichkeit des jüdischen Moralgesetzes und seiner hohen den Lehrer noch über den Vater stellenden Ehrfurcht wurzelnde Erzählung findet, was B. nicht bemerkt hat, ihr Gegenbild an einer unter den spanischen Juden von Ascheri überlieferten Gepflogenheit. Der Schüler R. Meïr's von Rothenburg soll sich nämlich, wie er es vielleicht von R. Baruch in Worms gesehen haben mag, in Toledo vor seinem überaus geschätzten und gelehrten Sohne R. Jechiel erhoben haben, so oft dieser nach ihm das Gotteshaus betrat. So berichtet uns Gavison in seinem עומר השכחה והראיש וזל היו לו ד' בנים הא' רבי יחיאל וזל ואמרו כי היה הראיש f. 137d: וזל עומד מפניו כשיכנס לבי"ה כי היה אומר אביו שהוא יותר חכם ממנו. Erwähnung hätte auch noch die Abhandlung verdient, die zuletzt Naftali Levi in London dem Lehrstück von der Ehrfurcht gegen die Eltern in seinem Werke שני המטות gewidmet hat.

In Betreff der litterarhistorischen Angaben wäre eine tiefere Berücksichtigung der Werke Zunzens, der hier im Einzelnen übrigens entscheidend berichtigt wird, zu wünschen gewesen. So vermuthet, was zu p. 17 n. 3 zu bemerken war, Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie 487 in dem Dichter Joseph b. Meïr den Oheim R. Meïr's von Rothenburg. Ebendaselbst 621 ist den Hiskia des Mittelalters eine erschöpfende Zusammenstellung gewidmet, was p. 18 n. 1 übergangen wird. P. 20 n. 4 war in Betreff Aschers an Zunz 622 n. 31 zu erinnern. Elieser b. Ephraim p. 33 n. 1 lernen wir ib. 362 als Selichadichter kennen.

Auch sonst wäre eine ausgiebigere Benutzung der neueren wissenschaftlichen Litteratur dem Buche zu Gute gekommen. P. 23 n. 1 ist דרב יוסף קלצון Josef aus Clisson, wie bereits B. Beer in Frankel's Zeitschrift III, 476 bemerkt hat; vgl. Hebr. Bibl. 18, VI und Revue des études juives 6, 178. Die Vermuthung Chalons, die S. Kohn, Mardechai b. Hillel 158 irrthümlich in meinem Namen anführt, habe ich ihm aus Delitzsch's Katalog der Leipziger Rathsbibliothek p. 277 angemerkt.

Für die bekannte Identification von קשטיל טירי = Chateau-Thierry p. 24 n. 1 war auf Neubauer in REJ. 3, 156 zu verweisen. Bei Mose Asriel, dem Sohne Elasar ha-Darschan's, war an Steinschneider's Auszüge aus cod. München 221[10] Hebr. Bibl. 14, 64 f. zu erinnern. In Betreff des חכם שכתב הלכות ארץ ישראל, d. i. Eldad ha-Dani war auf Epstein's Buch über Eldad 119 und 137 zu verweisen. Ahron Worms, dessen Todestag (2. Mai 1836) bereits Zunz in den Monatstagen verzeichnet, hat, wie p. 67 n. 3 zu erwähnen war, Neh. Brüll in בית אוצר הספרות ed. Gräber I, 20 ff. eine erschöpfende Lebensbeschreibung gewidmet. Die für die Geschichte der Haft R. Meïr's so wichtige Quelle in dem Testamente R. Jehuda b. Ascher's hätte nicht mehr nach dem Auszug bei Gedalja Ibn Jachja (p. 63) angeführt werden sollen, seit S. Schechter die Testamente der Ascheriden Juda und Jakob 1885 in J. H. Weiss בית תלמוד und in einem Sonderabdruck vorgelegt hat.

Leider fehlt es in der Arbeit auch an Stellen nicht, die der Berichtigung bedürftig sind. In der Darstellung des Streites R. Meïr's mit den Autoritäten Frankreichs in der Frage, ob die Tochter des Juda Düren (?) aus Frankreich ihrem Verlobten Jacob b. Mose nach Rothenburg folgen müsse, heisst es p. 29, „dass die Stadtobrigkeit Rothenburgs Zwangsmassregeln gegen die Familie der Braut zu Stande bringen wollte". Vergebens frägt man sich, was der deutsche Magistrat gegen die französische Jüdin hätte unternehmen können. Aber ein Blick in die Quelle: ואך להוציא הון רב לתייר בת נכבד אחד יצא טבעו בעולם lehrt das Richtige. Juda Düren war nicht gewillt, für seine Tochter das übertrieben hohe Geleit, das die Stadt Rothenburg der Tochter des berühmt reichen Juden abpressen wollte, zu bezahlen. תייר ist der Stamm, aus dem auch der Name der Geleitbriefe der sog. vergleiteten Juden: תיורים geprägt wurde, der den sog. Stättigkeiten oder Schutzbriefen: קיומים gegenübersteht. Nicht um „Zwangsmassregeln", sondern um Erpressungen, die sich an die Uebersiedelung der Braut nach Rothenburg knüpften, handelt es sich hier. In der Stelle des Wormser Minhagimbuches, die B. 162 nach Lewysohn verstümmelt anführt, ist nach cod. LXXXVII 123 Breslau f. 146b zu lesen: לטפרדיש גיבורנ״א בל״א ··· והגה פתאום בא השודד ההגמון ··· שמו קינפפ״א ישו וראה והכיר ··· יט אייר שנת נ״ג לאלף הששי ··· עד שנת ס״ג לאלף, הג״ל ד׳ באייר לפ״ק ··· זויסקינד וויטכן ··· הון עתיק Nach p. 63 soll David Gans aus dem Munde des Chajim Cohen, „des Herausgebers der Prager Responsen im J. 1608" gehört haben, dass er unter den Büchern des Pinchas Horwitz in Krakau in einem alten Buche den Grund der Einkerkerung R. Meïr's gefunden habe. Chajim Cohen war aber nicht der Herausgeber der Prager Ausgabe von R. Meïr's Responsen, sondern dessen Sohn, da sein Vater, der mährische Landesrabbiner Isak b. Simson Cohen als Editor dieses Werkes zeichnet s. Kaufmann, R. Jaïr Chajjim Bacharach 3. Pinchas Horwitz in Krakau ist kein Unbekannter, vielmehr kein Geringerer als der Schwager R. Mose Isserls', in dessen Sammlung der nachmalige Rabbiner von Prag, Frankfurt am Main und Posen, R. Chajjim Cohen, diese unbekannte Quelle der Haft gesehen hat, s. J. Dembitzer מפלת עיר הצדק 10 n. 5. Statt H. h. 89 war p. 72 eine hebr. Handschrift in Hamburg zu schreiben. Durchaus unglaublich erscheint es mir, dass R. Meïr eine Entscheidung auf „den Herrn der Träume" zurückführt, wie p. 83 zu lesen ist. Vielmehr scheint in Responsum 31 zu Maimuni (קנין) מפי in מפי׳ verwandelt werden zu müssen, wie denn auch der Inhalt nothwendig eine schriftliche Vorlage voraussetzt, und der Herr der Träume einfach der bekannte Jakob aus Marvége, der Himmelscorrespondent, zu sein. Die

Berichtigungen, die sich für die Darstellung p. 88—93 ergeben, s. oben, wo die neue Lesung der Grabschriften R. Meïr's und Süsskind Wimpfens alle Vermuthungen als überflüssig erweist. Die Conjectur, die B. 85 in dem Datum des Responsums n. 229 Chajjim Or. Sarna's vorträgt, ist, ganz abgesehen von ihrer Unhaltbarkeit, da 5051 nicht durch אכ"ל ausgedrückt wird und נכ"ל nicht in אכ"ל zu ändern ist, einfach überflüssig. Die erste Rate, die במרחשון שנת נכ"ל zu leisten war, wurde bereits beim Leben Rudolf's von Habsburg, also vor dem 15. Juli 1291 gezahlt. נכ"ל ist also einfach, wie es in dem vielverdruckten Texte jener Rechtsgutachten so oft der Fall ist, ein Fehler für נב"ל d. h. נ"ב לפ"ק. Diese Abkürzung von לפ"ק und Hinzufügung des ל zur Jahreszahl ist in deutschen Urkunden jener Zeit und auch sonst die Regel. Wir befinden uns also ohne eingreifendere Textesänderung im Jahre 1291.

An Verbesserungen im Texte der Responsen R. Meïr's möchte ich noch p. 22 für das unverständliche בויי שבוייר Würzburg = בווירצ בורק, p. 36 n. 1 statt des unwahrscheinlichen Marienburg Magdeburg vorschlagen, indem במריגבורג leicht aus במיידבורק (vgl. 50 n. 1) entstanden sein dürfte.

Für die dringend zu wünschende Fortsetzung des Buches ist vor Allem eine sorgfältige, aus dem Studium des gesammten Responsen- und Tosafot-Stoffes R. Meïr's fliessende Charakteristik der halachischen Methode des grössten deutschen Talmudmeisters des 13. Jahrhunderts und eine erschöpfende Zusammenstellung aller auf seine schriftstellerischen Arbeiten bezüglichen Angaben zu erwarten. Möge dann aber auch auf die Glätte und Richtigkeit des Ausdrucks überall die nöthige Sorgfalt verwendet werden, die trotz sonst anerkennenswerther sprachlicher Vorzüge in diesem Theile vielfach vermisst wird. David Kaufmann.

Bardenhewer O., Dr. Prof. **Biblische Studien.** 1. Band, 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung 1895. 8°. X + 160 pp.

Die kritische und fast erschöpfende Zusammenstellung der im Laufe von nahezu zwei Jahrtausenden hervorgetretenen Deutungen des Namens Maria durch Prof. Bardenhewer erinnert von Neuem an die schier undurchdringlichen Schwierigkeiten, die der biblische Name Mirjam bisher allen Erklärungsversuchen entgegengestellt hat.

Von besonderem Interesse wird diese Untersuchung dadurch, dass sie uns ein Beispiel von der geschichtlichen Bedeutung vorführt, welche die onomastica sacra, jene ältesten Versuche, die biblischen Namen zu deuten und zu übersetzen, in Anspruch nehmen. Mag auch die Autorschaft Philo's oder selbst des Origenes an diesen griechischen Sammlungen, deren Urgestalt sicher verloren ist, durchaus zweifelhaft sein, so ist doch der Kern alt und durch die lateinische Bearbeitung, die Hieronymus bereits um das Jahr 390 ihnen gewidmet hat, zu einer Verbreitung und Herrschaft gelangt, die jenen veralteten Etymologieen geschichtlichen und unzerstörbaren Werth verleiht. Die Einsicht in die nicht mitüberlieferten Gründe der hier erhaltenen alten Auslegungen und Ableitungen ist aber auch an sich von Wichtigkeit, weil hier ein Stück Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft noch zu entdecken ist, dem bisher fast gar keine Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Eine erschöpfende etymologische Erklärung dieser alten Deutungsversuche wird eine Reihe werthvoller Beobachtungen für unsere Kenntniss der alten Aussprache und grammatischen wie lexikalischen Auffassung des Hebräischen zu Tage fördern. Hier harrt eine wichtige Aufgabe ihrer

Lösung, die heute, wo die Texte bereits in gereinigter Gestalt vorliegen und die handschriftliche Ueberlieferung immer zugänglicher wird, nicht länger hinausgeschoben werden sollte. Als ein Ausschnitt solch einer Bearbeitung mögen hier einzelne der von Bardenhewer behandelten Deutungen des Namens Mirjam näher erörtert werden.

Das Ziel der Erklärung sollte hier nur die Aufsuchung der sprachlichen Grundlage des alten Deutungsversuches sein. Nicht um die Richtigkeit und Wahrheit der meist von vorn herein aufzugebenden Uebersetzung der hebräischen Eigennamen handelt es sich hier, sondern um die Aufhellung der sprachlichen Thatsachen, die der Uebersetzer vorausgesetzt oder in seine Vorlage hineingesehen hat. Wenn die griechischen Onomastica sacra Μαριάμ oder Μαριαμὰ πικρὰ θάλασσα erklären, so haben wir nicht mit B. 28 die Unhaltbarkeit der Deutung darzulegen, sondern nur daraus zu schliessen, dass der Name Mirjam von dem Uebersetzer offenbar in מר ים oder aramäisch מר ימא zerlegt und Marjam gesprochen wurde. Nicht was Sinn oder Grammatik befriedigt, sondern was das Laut- oder Klangbild des Wortes an die Hand giebt, hat die alte Deutung festgestellt. Μαριὰμ σμύρνα θαλασσία oder σμύρνα θαλάσσης beweist nur, dass in Mar die Myrrhe gefunden werden konnte. Es ist daher kaum richtig, mit B. 28 f. zu sagen: „Die Verschiedenheit des Vocals mōr. nicht mār (und noch weniger mīr) hat man unberücksichtigt gelassen." Vielmehr sehen wir hier dieselbe Deutung an die Sylbe Mar sich anlehnen, die von der Tradition an die erste Sylbe im Namen Mardochai geknüpft wird. Der Gleichung מרא דכיא = מרדכי (reine Myrrhe) entspricht die Erklärung von מרים durch Myrrhe des Meeres. Richtig erklärt B. die Gruppe Μαριάμ φωτιζομένη ἢ φωτίζουσα αὐτούς, φωτισμός, φωτισθεῖσα für verschiedene Formen einer und derselben Ableitung. Ich stimme ihm auch darin bei, dass von φωτίζουσα αὐτούς dabei auszugehen sein wird. B. 31 sieht auch, dass hier zunächst an מְאִירָם zu denken ist, meint aber, diese Combination dürfte an dem grossen Lautunterschiede zwischen מְאִירָם und Μαριάμ scheitern. Statt sich aber selbst eine unhaltbare Voraussetzung in den Weg zu legen, war hier von der Uebersetzung auf die Vorlage zu schliessen, die M'îram gelautet haben muss. Daraus ergiebt sich sofort, dass zwar die hebräische Form מָרָיִם, aber nicht nach den hebräischen Charakteren, sondern aus der griechischen Umschrift, in der das consonantische י zu einem verschwindenden Vocal (i) geworden war, die Vorlage des Deutungversuches gebildet hat. Solche Transscriptionen, wie sie die zweite Columne der Hexapla uns geboten haben würde, sind häufig auf dem Grunde der räthselhaften Uebersetzungen der alten Onomastica zu entdecken. Denkt man noch daran, dass der Name Meïr = Erleuchter im allgemeinem Gebrauche war, so begreift sich diese Auslegung der Namensform Mirjam noch leichter. Der Zusatz αὐτούς ist die Wiedergabe des Pronominalsuffixes ם־(p. 30). „Die Erklärung „von Unsichtbarem her", Μαρία ἀπὸ ἀοράτων, ist mir räthselhaft," heisst es bei B. 31. Da מ in der heiligen Schrift wiederholt nach den Verben des Hinderns in privativer Bedeutung vorkommt, ριαμ oder ρια aber ראה wiedergiebt (מֵאֲבִיָּה = אֲבִיָּם), so war für den alten Uebersetzer zu der Deutung „vom Unsichtbaren her" nur ein Schritt. Dass aber nicht alle anderen Deutungen der Onomastica, wie B. behauptet, an die Formen Μαριὰμ oder Μαρία, sondern auch an Mirjam anknüpfen, haben wir soeben erst erfahren. Nach der durchsichtigen Erklärung „Herrscherin" = מָרְיָא

bespricht B. 33 f. die Deutungen: Μαριάμ κύριος ἐκ γένους μου oder ἐκ γεννήσεώς μου. Statt vom Sicheren auszugehen und מר in κύριος zu erkennen, verbaut sich B. den Zugang zur richtigen Erklärung durch die Annahme, das Ende des Wortes sei = יָה gedeutet und der Anfang = מְהֹרִי von הרה, einer gänzlich unannehmbaren Unform, übersetzt worden. Ich vermuthe, dass die Schreibung Μαριάμ oder Μαριάμμη (Mariammi gesprochen) den Uebersetzer zur Voraussetzung eines zu Grunde liegenden מָרֵי עַמִּי Herr meines Volkes oder meiner Geburt, Abstammung veranlasst hat. So lange keine einleuchtendere Ableitung vorliegt, muss auch für Μαρία κυρίου σφραγίς die Erklärung Steininger's bei B. 34 angenommen werden, dass eine Ideenassociation mit dem persischen Worte Muhr = Siegel die Deutung Siegel Jah's hervorgerufen habe.

Bei griechischen Kirchenschriftstellern und syrischen Lexikographen ist eine Erklärung im Umlauf, die, mehr oder minder deutlich hervortretend, Maria als Geschenk Gottes auslegt. „Den Schleier des Ursprungs der Erklärung, sagt B. 48, kann ich allerdings nicht lüften. Vielleicht hat man das Wort מִרְיַם als ein Derivativum von der Wurzel רוּם aufgefasst und demselben mit Rücksicht auf ein anderes Derivativum von derselben Wurzel תְּרוּמָה „Geschenk", die Bedeutung „Geschenk" zueignen zu dürfen gemeint." Die Unmöglichkeit dieser Ableitung springt in die Augen. Die Deutung, meint B. 50, ist „aller Wahrscheinlichkeit nicht erst auf syrischem Boden entsprossen." Mir scheint, dass nur ein Syrer mit dem Klang des Wortes Maria sein מַהַר יָה = Geschenk Gottes appercipirte. Aber ich gehe weiter und behaupte, dass aus hebräischen Eigennamen auch im Hebräischen auf eine Form מַהַר des Wortes, das gewöhnlich מֹהַר heisst, geschlossen werden müsse. Die Erklärung des Eigennamens מַהֲרַי 2. Sam. 23, 28 = Eiliger, die noch die neuesten Wörterbücher entstellt, sollte aus der hebräischen Lexikographie verschwinden. Ich erkläre mir diesen Namen einfach als den verkürzten Ueberrest einer verschwundenen Namensform מהריהו. Wie שַׁמַּי aus שַׁמְעַי = שְׁמַעְיָהוּ, מַתְּנַי aus מַתַּנְיָה, דּוֹדַי aus דּוֹדָיָהוּ, יֹשַׁי aus יִשָּׁיָה, חַגַּי aus חַגִּיָּה, שַׁבְּתַי aus שַׁבַּתְיָהּ entstanden ist, so ist zu מַהֲרַי eine ursprüngliche Form מְהַרְיָהוּ vorauszusetzen. Der Name, der im Hebräischen fehlt, ist im Phönicischen מהרבעל = Μαρβαλος erhalten. Merkwürdigerweise ist er auch hier nicht erkannt worden; Renan übersetzt ihn Revue des études juives V., 161, 172: celui qui s'empresse autour du Baal. Wie aus מַתַּן der Eigenname מַתַּנְיָה, מַתַּנְיָהוּ und מַתְּנַי entstanden ist, so ist aus seinem Synonymon מֹהַר, für das wie im Syrischen und Arabischen auch מַהַר im Gebrauche gewesen sein mus, מַהַרְיָה und מְהַרַי gebildet worden. Ist doch auch der Name Matthäus מַתַּי nichts Anderes als ein gekürztes מַתַּתְיָה. Die Deutung des Namens Maria = Geschenk Gottes ist deshalb für uns noch durchaus durchsichtig und als nahezu sicher auf syrischem Boden entsprossen erkennbar.

Die ausführlichste Behandlung hat B. p. 50—76 der auf Hieronymus zurückgehenden Deutung von Maria = stella maris gewidmet. Diese Auslegung, die in der Kirche die allgemeinste Verbreitung gefunden hat

und zuletzt noch in der von B. nicht erwähnten Fahneninschrift für die Schiffer von Neapel, die nach dem darauf gesetzten Preise ebenso lateinisch als italienisch sich lesen lässt, angewendet erscheint:

In mare turbido,
In subita procella
Invoco te Maria,
Lucida Stella,

beruht auf einer Verwechslung oder dem Schwanken der alten Handschriften zwischen stilla und stella (Vgl. Origines—Origenes, Virgil—Vergil). Natürlich hat, wie B. richtig entscheidet, Hieronymus מַרְיָם durch stilla maris ausgelegt. Diese durch die Häufigkeit des Bildes vom Tropfen im Meere (vgl. das spätere כמשה מן הים) sich leicht aufdrängende Bedeutung des Namens Marjam hat durch diesen Lesefehler zu dem vieldeutigen und im Laufe der Zeit die verschiedensten Allegoresen herausfordernden Sterne des Meeres sich sublimirt.

Die Deutungen des Namens Maria bei den lateinischen Kirchenschriftstellern und Dichtern des Mittelalters (76—120) umschreiben oder begründen nur in rednerischer Ausführung den Sinn der alten Auslegungen.

Was aber bedeutet Mirjam in Wirklichkeit? Leider hat B. in seiner kritischen Uebersicht der in der neueren Zeit hervorgetretenen Erklärungen dieses Namens (120—155) der unglückseligsten von allen sich angeschlossen, die מְרִיָם von מרא ableitet und Gemästete, Dicke, Fette übersetzt. Zur Beschönigung dieser crassen Auslegung wird von B. „wohlbeleibt d. i. schön" eingesetzt. Trotz B.'s Behauptung (p. 150), dass diese Deutung der Erwartung einer würdevollen Bedeutung für den Namen Maria „in vollstem Masse gerecht wird" — Scheeben p. 151 N. 1 versichert sogar, dass sie „vortrefflich" passe — scheint mir diese Ableitung so wenig am Orte, dass von ihrer Bewunderung vollends Abstand genommen werden sollte. Die Berufung auf die Anschauung der Orientalen wiederholt nur ein altes Vorurtheil. Jesaja's strafende Schilderung und der dichterische Schwung des hohen Liedes lassen ein anderes Frauenideal erkennen als das, welches Mästung mit Schönheit verwechselt. Man wird doch nicht am Ende gar רִבְקָה für Mast in Anspruch nehmen wollen. Die Bilder von der Gazelle und der Palme (vgl. auch S. Jakob, Studien in arabischen Dichtern III, 53) sind mit der angeblichen Gleichung von Wohlbeleibtheit und Schönheit sehr wenig zusammenzureimen.

Da hätte noch die B. unbekannt gebliebene Deutung Josef Halévy's eher Berücksichtigung verdient, der Revue des études juives X, 6, 8 מַר und מְרִיָם zusammenstellt, jenes als chagrin du père, dieses als chagrin de la mère erklärend. In jedem Falle wird nach der grammatischen Form des Wortes die Entscheidung in dieser Frage auf die Seite derjenigen fallen, die מרים mit der Tradition von מרר oder, was noch näher liegt, und מרה ableiten. Die Analogie von מרה, im Gegensatz zu נעמי (die Süsse), und מרי beweist, dass gewisse Umstände bei der Geburt des Kindes den auffälligen Namen in Umlauf gesetzt haben. Aber auch für die Ableitung von מרה sprechen Namen wie מְרָיוֹת מְרָיָה und trotz מְרִיב בַּעַל auch מְרִי בַּעַל 1. Chr. 9, 40. Denkt man daran, dass אֲבִים und חִירָם als Nebenformen אֲבִיָה und חִירָה vertreten, so ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass neben מְרִיָם einst מְרִיָה vorhanden gewesen sei.

Um so räthselhafter erscheint dann die von der Tradition so zäh und stetig festgehaltene Aussprache Marjam. Ich kann auch keineswegs Maria als Verkürzung von Marjam erklären. Die Berufung auf Nathan neben Jonathan u. s. w. (p. 10) kann hier Nichts helfen; Renan's Aufsatz: des noms théophores apocopés (REJ V, 161 ff.) zeigt, was es mit dieser angeblichen Analogie für eine Bewandtniss hat. Vielmehr wird richtiger zu sagen sein, aus dem als Accusativ appercipirten Mariam sei ein Nominativ Maria erschlossen worden, wie der Vorgang von anderen Beispielen her sattsam belegt ist. Vielleicht ist selbst die Annahme einer freilich noch aufzufindenden weiblichen lateinischen Namensform Maria von dem n. pr. Marius nicht ganz von der Hand zu weisen; hat doch Zunz, Ges. Schriften II, 10 f. siebenundzwanzig lateinische Namen bei den Juden jener Zeit nachgewiesen. Die Thatsache, dass im Gegensatz zu den übrigen im N. T. erwähnten Frauen des Namens Maria die Mutter Jesu hier im Nominativ niemals Maria, sondern stets Μαριάμ genannt wird (B. 9), spricht auch dafür, dass Maria noch als fremder Eigenname erschienen sein muss.

Nicht ganz ausser Acht gelassen werden durfte hier eine inschriftliche Bezeugung des Namens Maria, die B. entgangen ist. Clermont-Ganneau (épigraphes hébraïques et grecques, Paris 1883 p. 20) verdanken wir die Reproduction eines vom Oelberge stammenden Fragmentes eines alten Ossuariums, das die Inschrift zeigt: מריה הגירת הדולקת. Denn so wird trotz der vollständigen Gleichheit des ה und ח in diesen Charakteren die Zeile zu lesen sein, die uns ebenso viele Räthsel als Worte bietet. Mein Zweifel an der Bedeutung הדולקת = Anzünderin, die mir Gött.-Gelehrte Anzeigen 1886 N. 3 p. 144 kaum möglich schien, hebt sich durch die Wahrnehmung, dass im Jelamdenumidrasch (REJ. XIV, 93): המנורה דלוקה יותר zu lesen ist. Mögen wir es hier auch, wie ich a. a. O. vermuthet habe, mit dem Epitaph einer christlichen Proselytin und schlechtem Hebräisch zu thun haben, Beachtung und Besprechung hätte die Inschrift im Zusammenhange mit dem Namen Maria sicherlich verdient.

In der Frage nach der Vermeidung mancher Namen in alter Zeit (p. 2) war auch auf die Analogie der jüdischen Ueberlieferung zu verweisen. Vgl. Ch. J. D. Asulai שם הגדולים ed. Benjacob I, ד b N. 34 und 132 N. 110. Der Hexameter p. 109 n. 2: nec primam similem visa est nec habere sequentem aus Sedulius Pasch. carm. II, 68—69 ist, was B. nicht bemerkt, eine Wiedergabe von 2. Mos. 10, 4. Eine erschöpfende Zusammenstellung der für Männer und Frauen gemeinsam angewendeten Eigennamen hat, worauf p. 149 zu verweisen war, Zunz, Ges. Schriften II, 16 n.* geliefert. Daselbst ist auch unter den von der Schönheit hergenommenen Eigennamen שפרה und das spätere שפירא übergangen. Bei der Erklärung des Bischofs v. Haneberg für Maria = Holdseligkeit, Anmuth von ראם braucht „keine Verwechslung untergelaufen" (p. 152) zu sein, da den Deutungen von ראמות die Annahme einer Wurzel dieses Sinnes zu Grunde liegt. Für das Ende des Namens ist nach dieser Ableitung noch an das sabäische Rijâm zu erinnern. Maranatha hätte nicht länger nach der wohl schon als unhaltbar aufzugebenden Deutung (p. 33 n. 1), sondern mit Graetz = מחרם אתה erklärt werden sollen, vgl. meine Bemerkung Gött. Gel. Anzeigen 1881 St. 31 p. 973.

David Kaufmann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Aus dem Dîvân des Abû Harûn Moses Ibn Esra.

Von

Dr. H. Brody.

(Schluss.)

8. An Abû-l-Faraġ (יאשיה) ben בזאן.

— ◡ — — — ◡ — — — ◡ — —
— — — — ◡ — — — ◡ — —

אֶל הַשְּׁחָקִים נַפְשְׁךָ תַרְקִיעַ[1] אוֹ מֵהֲרָרִים לַיְקָר תּוֹפִיעַ[2]
אוֹ לֹא תְרַפֶּה מִצְחֲךָ עַד יִהְיוּ גַּבֵּי בְּנוֹת עַיִשׁ לְךָ יָצִיעַ[3]
תִּינַע עֲדֵי תֹאמַר לְשֶׁמֶשׁ דּוֹם וְגַם בֵּין יָם לְמִזְרַח תַּחֲשֹׁב בָּקִיעַ[4]
וּבְעַד אֲדָמָה תֹאמְרָה כִּי הוּא כְמוֹ כִּכָּר וְהַיָּם תַּחֲשֹׁב גָּבִיעַ
5 דַּי לָךְ הֱיוֹתְךָ אוֹת בְּאַלְפֵי הַזְּמָן עַד הַם כְּמוֹ אֶרֶץ וְאַתְּ רָקִיעַ[5]
הַמְעַט הֱיוֹת שִׂכְלָךְ לְכֹל יָבֹא כְמוֹ מוֹפֵת, וְאָב אוֹתוֹ לְבֵן יוֹדִיעַ.
אֵיךְ עַל־זְמָן תִּלּוֹן וְהוּא יַצְדִּיק מְתֵי שֶׁקֶר וְדֹרְשֵׁי הָאֱמֶת יַרְשִׁיעַ
יָרוּם לְבָבוֹ עַל־יְלִיד שֶׂכֶל וְאֶת־ גָּבְהוֹ לְפָתִי יִהְיֶה מַכְנִיעַ
שָׁוּו בְעֵינַי יוֹם יְהִי בוֹ מַאֲכִיל נֹפֶת וְהָעֵת מַמְרוֹר יַשְׂבִּיעַ[6]
10 אוֹ יוֹם כְּאֹהַב יַעֲנֶה רַכּוֹת וְיוֹם עָלַי כְּאֹיֵב יִהְיֶה מֵרִיעַ[7]
כִּי זֶה כְמוֹ זֶה כַּחֲלוֹם יִדַּד וְגַם כַּקֵּשׁ אֲשֶׁר רוּחַ יְהִי מַסִּיעַ[8]
יִרְמוּ יְלָדָיו לוֹ, כְּמוֹ נָחָשׁ אֲשֶׁר צָפַע יְהִי מוֹלִיד וְלֹא צָפִיעַ[9]
כֻּלָּם זְבוּב מָוֶת אֲשֶׁר יַבְאִישׁ הֲמוֹן שָׁמָן מְרֻקָּח עַד אֲשֶׁר יַבִּיעַ[10]
מִי יַאֲמִין בָּם יַאֲמִין כִּי הַזְּמָן עָפְרָה לְאַרְיֵה יִהְיֶה מַרְבִּיעַ
15 אוֹ כִּי אֱנוֹשׁ יִסַּק אֱלֵי שַׁחַק וְכִי עַיִשׁ וּבָנֶיהָ שְׁאוֹל תַּצִּיעַ[11]

---

1) Nach Hiob 37, 18.
2) Nach Deut. 33, 2.
3) 1. Kön. 6, 5, wo das Kethib יצוע.
4) Die weite Entfernung zwischen Ost und West erscheine ihm als eine unbedeutende Spalte. לשמש דם nach Jos. 10, 12.
5) Vergl. Gabirol bei Dukes, שירי שלמה p. 26: גביר דומה כשחק על אדמה, וגם כפיו להמטיר כעננים; ähnlich sagt Charisi, Pf. 1: ואיך ינעו המקנאים לגיבי וכלם כארץ ומלי שחקים. Die Hyperbel ist übrigens in der hebr. Poesie nicht selten.
6) Nach Threni 3, 15; Hiob 9, 18.
7) Wie Hiob 30, 5 und sonst.
8) Diese Verse erinnern an das bekannte Gedichtchen מילדי יום, das mit dem Verse schliesst: כי הטובות גם הרעות כאשר יחנו כן יסעו.
9) Ein gelungenes Wortspiel. צפע = Viper, צפיע = Kind, Jes. 22, 24.
10) Vergl. Koh. 10, 1 und die Commentare z. St.
11) Nach Ps. 139, 8.

אוֹ כִּי מְאוֹר שָׁמָשׁ בְּמִשְׁקָל לוֹ יְהִי בָּא, אוֹר בְּנוֹ יַעֲקֹב יְהִי מַכְרִיעַ![1]
אֶרֶז יְנִיקוֹתָיו עֲלֵי־קַצְוֵי שְׁאוֹל שִׁלַּח וְאֶת־רֹאשׁוֹ לְעָב הִגִּיעַ[2]
דִּבֶּר נְגִידִים יוֹם לְשׁוֹן כָּל־בַּעֲלֵי אֹמֶר בְּחַבְלֵי הַדָּמִי הִשְׁקִיעַ[3]
הַשָּׂר אֲשֶׁר עִוְרִים מְאוֹרוֹ יֶחֱזוּ נַצַּח, וְאָזְנֵי חֵרְשִׁים יַשְׁמִיעַ
לוֹ רַעֲיוֹן יָעוּף כְּבֶן־רָשָׁף[4] וְעַל־ כַּנְפֵי כְרוּבִים יַחֲמֹד לַרְגִּיעַ
מִקְדַּשׁ חֲסָדִים כּוֹנְנוּ יָדָיו[5] עֲלֵי־ אַדְנֵי תְהִלּוֹת עַל־תְּהוֹם הִטְבִּיעַ[6]
וּמְעוֹן צְדָקוֹת הֶעֱמִיד אֵלָיו[7] וּמִ־ בָּתֵּי מְגוּרוֹ הָאֱלִיל[8] הִקְצִיעַ
יִסַּר זְמַן בּוֹגֵד בְּשׁוֹט לָשׁוֹן וְאֶת־ בָּנָיו[9] בְּקוֹץ הַמַּאֲמָר הוֹדִיעַ[10]
עַד שָׁב בְּיַד חָפְצוֹ כְּמוֹ חֹמֶר בְּיַד יוֹצֵר וּבוֹ יֵיטִיב וּבוֹ יָרֵעַ
לוֹ טַל יְמִין חַסְדּוֹ בְּסֶלַע יַחֲנֶה רָגַע אֲדֵי הוֹלִיד וְגַם הִזְרִיעַ[11]
דִּבֶּר עֲלֵי־לִבִּי בְּיוֹם אַפֵּי זְמָן שֻׁנּוּ וְרֹאשׁוֹ אַחֲרֵי הַגִּיעַ[12]
וַיִּפְגְּעוּ בִי מַלְאֲכֵי דוֹדָיו בְּיוֹם אַבִּיט לְכָל־עֵבֶר וְאֵין מַפְגִּיעַ.
בָּרָק אֲשֶׁר עָבַר בְּלַיִל מִפְּאַת מִזְרָח וְשַׂק הַמַּאֲפֵל הִבְקִיעַ[13]
שָׂא אֶת־שְׁלוֹמוֹתַי לְיֹאשִׁיָּה וּמֵ־ אֵין עֵט צְפוּנֵי אַחֲוָה הוֹדִיעַ
וּלְאַט שְׁאַל נָא אֶת־שְׁלוֹם נַפְשׁוֹ וְכֵן אוֹתוֹ בְּחֵי הָאַהֲבָה תַּשְׁבִּיעַ
לָחִישׁ צְרִי מִכְתָּב לְלֵב כֹּאַב וְאוּ־ לַי בּוֹ אֲסִיר הַמַּחֲלָה יוֹשִׁיעַ:

---

1) Eine feine Wendung, die beachtet zu werden verdient. Von einer allgemeinen Betrachtung der Wandelbarkeit des Schicksals sucht der Dichter einen Uebergang zum Lob seines Freundes. Durch einen Kunstgriff gelingt ihm das vortrefflich.

2) Nach Hiob 20, 7.

3) Vergl. Hiob 40, 25.

4) Hiob 5, 7.

5) Nach Exod. 15, 17.

6) Nach Hiob 38, 6.

7) Vergl. Ez. 40 öfters. Zwar hat unser Ms. אליו defect, doch vermuthe ich darin das איליו in Ezechiel. Uebrigens kommt das. V. 36 auch die defecte Schreibart vor.

8) Parallel zu שקר Hiob 13, 4, wo aber defect geschrieben (אֱלִל).

9) Die בני הזמן.

10) Züchtigen, Richt. 8, 16, ebenfalls mit קוצים.

11) Eine Hyperbel, die schon in Gabirols Gedicht כאין נשאר (Dukes שירי p. 45, wo aber כאין נשאו) vorkommt: אשר לו שם ביום החום שעליו למול סלע עדי יפתח נקיקיו (für למול im Ms. hat Dukes: לחמול). Jeh. ha-Levi sagt (Dîwân ed. Brody I, p. 67 Z. 39—40) גביר לו מששו ידיו סלעים נתנם כעינות לצמאים. MbE. selbst sagt in einem Gedichte, anf. שבתי ותלתלי זמן לא שבו (Dîwân Ms. No. 20): עד ידשאו אבני נצורידם אהי סופר ומזרם בכי ירטבו. Bei anderer Gelegenheit mehr darüber.

12) Nach Jes. 37, 22.

13) Vergl. Sal. b. Gabirol (Dukes שירי p. 19 Z. 9): ולבש לילה שריון אפלה ורעם בחנית ברק דקרו; Jeh. ha-Levi (Dîw. I, p. 45 Z. 5—6) sagt: והלבישו מעיל קדרות כתחרא לבל יקרע ביד ברק מעילו. Jeh. ha-Levi ist es auch, der, wie hier MbE., dem Blitz seine Grüsse an den Freund anvertraut in dem trefflichen Vers: ביד עב קל אני מפקיד שלומי, ואם יתמהמה — בידי ברקים (Dîw. I, p. 42 No. 23 Z. 7—8). — Das Metrum unseres Gedichtes ist wie No. 1.

9. An Abû Ajjûb [Salomo] ben Almoallâm und dessen Brüder.

— — ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑

לְבָבִי יֶחֱרַד לָצֵאת אֲלֵיהֶם וְעֵינַי יִזְּלוּ מַיִם עֲלֵיהֶם[1]
וַיֵּלְכוּ יַחְמְרוּ כִּי מִמְּקוֹרֵי כְּבֵדִי נִמְשְׁכוּ מֵי נַחֲלֵיהֶם[2]
אֲדַמֶּה כִּי יְכַבּוּ אֵשׁ קְרָבַי וְאָכֵן נוֹקְדוּ בָם גַּחֲלֵיהֶם
בְּיָדָם נִפְקְדָה נַפְשִׁי בְּצֵאתָם וְאֵיךְ אוֹתָהּ אֲמַשֵּׁשׁ בֵּין כְּלֵיהֶם[3]
5 אֲחוֹנֵן אֶת־עֲפַר רַגְלָם וְאֶשַּׁק בְּדֶרֶךְ צָעֲדוּ בָהּ שַׁעֲלֵיהֶם[4]
וְאֵיךְ אֶתְאָו לְמַרְאֵיהֶם וּבֵינוֹת קְרָבַי תָּקְעוּ אֶת־אָהֳלֵיהֶם[5]
וְאֵיךְ מִקּוֹר וְחֹם אִירַשׁ עֲלֵיהֶם[6] וְהֵם בֵּינוֹת צְלָעִי צִלְּלֵיהֶם
וְרוּחָם אֵיךְ אֶהִי שֹׁאֵף וְזֵכֶר שְׁמָם יִשָּׂא לְאַלְפֵי מִשְׁלֵיהֶם
לְאַחִים מָשְׁלוּ עַל־הַלְּבָבוֹת הֲכִי צֶדֶק וְחֶסֶד מִשְׁלֵיהֶם.
10 מְאוֹרִים, גָּזְלוּ שֶׁמֶשׁ וְסַהַר מְאוֹרֵיהֶם, וְאַךְ הֵם גּוֹזְלֵיהֶם[7]
וְהָרִים עָרְכוּ תָּבוֹר וְחֶרְמוֹן וְאִם גָּדְלוּ עֲלֵיהֶם מִגְדְּלֵיהֶם
וְעֵת עִמָּם יְהוּ עוֹלִים בְּמֹאזְנֵי אֱמוּנָה חָסְרוּ אֶת־מִשְׁקְלֵיהֶם[8]
עֲצֵי עֵדֶן עֲלֵי־פַלְגֵי תְעוּדָה וְנַחְלֵי הַחֲסָדִים נַחֲלֵיהֶם

---

1) Das Metrnm ist wie in No. 2.

2) Beruht auf einer alten Anschauung, nach welcher die Leber die Quelle der Thränen ist, und die schon von Sal. b. Gabirol poetisch verwerthet wird; vergl. Dukes שירי p. 33: קרבם ככנור ידמה מאין דמי עד כי כבדם שפכו ויערו. Sehr oft geschieht das in den Gedichten Jeh. ha-Levi's; vergl. z. B. Dîw. I, p. 15 Z. 21—22: פתחה לשורר עלי פרוד ועת חגנה קולה כקט שפכו בבכי כבדיה; das. p. 32 Z. 51—52: תשוקתך מגרשת דמעי ויתרת כבדי בם ופלחו; ferner das. p. 56 Z. 15—16: אשר הכה במטו צור כבדי, עדי בקע בעיני מעינים. MbE. sagt in seinem Gedichte אוצר) פתאום יצורי אהבים נחמד II p. 44): וינופפו נשמי דמי עיני הבי את צור כבדי בבכי בקעתי. So auch Charisi (Tachkemoni Pf. 13): גם מכבדי מי בכי דליתי. Mehr darüber in den Anmerkungen zum Dîwân des Jeh. ha-Levi.

3) Die Freunde haben des Dichters Seele mit sich geführt; er kann sie jetzt, da die Freunde in der Fremde weilen, nicht bei ihnen suchen.

4) Variante am Rande des Ms.: נעליהם.

5) Vergl. No. 1 Vers 4.

6) Von Kälte und Hitze verzehrt werden; vergl. יְיָרֵשׁ Deut. 28, 42. Der ganze Vers ist von jüngerer Hand hinzugefügt.

7) Im Ms. selbst lautet die erste Vershälfte: לאחים לו משלו על שמש וסהר, was keinen Sinn giebt; für לאחים לו משלו על steht am Rande: מאורים גזלו, was wohl das einzig Richtige ist. — גזליהם bezieht sich auf לבבות in Vers 9: sie rauben die Herzen, wie Sonne und Mond ihr Licht geraubt.

8) Tabor und Hermon sammt ihren grossen Thürmen wiegen Abû Ajjûb und seine Brüder nicht auf. Der Tabor wird von MbE. sehr häufig zur Vergleichung herangezogen. Bei andern Dichtern ist dies selten. Im Augenblick erinnere ich mich nur einer Stelle bei Jehudi b. Scheschet, wo dies geschieht: גדי אתה נמדר, אשר בתהום תגדר, ותאמר אעתיק תשובות תלמידי דונש) דר, כתבור בהרים ed. Stern p. 1), ferner einer Stelle bei Charisi (Tachkemoni, Pf. 8): ומפחדם הררים יחרדו, ולו היו כהר תבור חזקים. — In Vers 12b ist wegen des Versmasses אֱמוּנָה für צֶדֶק gewählt.

עֲפָרִים, אַךְ בְּמִלְחֶמֶת חֲכָמִים בְּפִיהֶם יִטְרְפוּ אֶת־שַׁחֲלֵיהֶם
וּבִמְרוּצַת בְּנֵי הַשְׂכֵּל עֲיָרִים הֲיַשִּׂינוּ לְאִטָּם יַעֲלֵיהֶם[1]
בְּפִיהֶם רִפְּאוּ חוֹלֵי יְגוֹנִים וּמִלֵּיהֶם יְקִימוּן כּוֹשְׁלֵיהֶם[2]
וְהִשְׁאִילוּ לְכָל־דּוֹרֵשׁ חֲפָצָיו עֲדֵי הָיוּ עֲנָנִים שֹׁאֲלֵיהֶם[3]
יְדֵיהֶם לִמְּדוּ מַתָּן לְיָמִים עֲדֵי הִתְנַדְּבוּ כָּל־נֹכְלֵיהֶם[4]
יְאַו סַהַר הֱיוֹת כָּתָר לְרֹאשָׁם וְעֵישׁ עִם יְלָדֶיהָ חֲלִיהֶם
וּבִבְלוֹיֵי חֲלִיצוֹתָם יְפָאֵר זְמָן שָׂרָיו וּבִשְׂרוֹךְ נַעֲלֵיהֶם[5]
בְּאֵין יָד הַלְּבָבוֹת שְׁלֵלֵיהֶם וְעֵינַיִם בְּלִי פֶה אֹכְלֵיהֶם[6]
כְּאִלּוּ אַל עֲלֵי חֶפְצָם יְצָרָם וְעַל־פִּיהֶם הֲכִינָם פֹּעֲלֵיהֶם[7]
דְּמֵי עֵינֵי דֳּמִי לֹא יִתְּנוּ עַד בְּחַסְדָּם יִהְיוּ הֵם גֹּאֲלֵיהֶם
וְאִמְרֵי פִי לְהַזּוֹת מֵי רְצוֹנָם עֲלֵיהֶם מִלְּבַד חֵן מִשְׁאֲלֵיהֶם
יְלִפְנֵיהֶם לְאַט צָדָק יְהַלֵּךְ וְגַם יָשִׂים לְדֶרֶךְ מַעְגְּלֵיהֶם:

10. An Abûn und Josef ben מגנון.

— ◡ — — — ◡ — — — ◡ — —
— — — — ◡ — — — ◡ — —

בֵּין הַהֲדַסִּים נָשְׁבָה רוּחֵנוּ אוֹ נָשְׂאָה לָנוּ שְׁלוֹם אַחֵינוּ
אוֹ עַל־פְּנֵי אַבּוּן וְיוֹסֵף עָבְרָה כִּי אַחֲרֵי מוֹת שׁוֹבְבָה רוּחֵנוּ?[8]
פָּנִים אֲשֶׁר פָּנוּ וְהוֹדֵי תָּאֳרָם יִתְיַצְּבוּ מֵעַת לְעַת נָכְחֵנוּ
נִתְאָב לְמַרְאֵיהֶם וְהֵמָּה שֹׁכְנֵי חַדְרֵי צְלָעֵינוּ וּבִנְתָחֵינוּ[9]
חַדְרֵי סְעִפִּים הֵם וְאִם נַטִּיף נְעִים זִכְרָם כְּמָטָר יַעֲרֹף לִקְחֵנוּ[10]
אוֹ נָסְעוּ־אוֹרָם יְפִיצוּן לַהֲדֹף אֹפֶל יְסֻבֵּנוּ וְיָקְחֵנוּ[11]

---

1) Im Wettlauf der Gelehrten können selbst die Stärksten nicht einholen das, was sie (Abû Ajjûb und seine Brüder) als ihr Schwächstes bieten.

2) Nach Hiob 4, 4.

3) D. h. sie übertreffen in Freigebigkeit auch die Regen und Segen spendenden Wolken.

4) Selbst Betrüger, die ihren Witz in den Dienst des Betruges stellen und nur danach trachten, das Eigenthum Anderer in Besitz zu nehmen, lernen von den Gefeierten, Wohlthätigkeit üben.

5) Vergl. oben No. 1 Vers 18 und Anm. 5 das.

6) S. oben No. 2 Vers 3 und Anm. 2 das.

7) Als hätten sie (die Freunde) den Plan selbst entworfen, nach dem sie der Herr geschaffen.

8) Vergl. die שירה יתומה Jos. ib. Chasdais (auf. הלצבי חן; Dukes נחל p. 17) אבל רוח ישובב הנפשות ומר עובר יחיה הנשמה. Anfänge, wie wir hier einen haben, sind sehr häufig; vergl. z. B. Jeh. ha-Levi an MbE.: הריח מר ואם ריח עסיסים, ואם רוח מנופפת הדסים, . . . ואם שם הנביר משה וזכרו, אשר מלא כזכר מר אפסים (Dîw. I p. 58 No. 43). Ebenso Moses Dar'i (bei Pinsker, לקוטי p. נב): הריח מר ואם ריח ורדים u. s. w.

9) Vergl. oben No. 1. Vers 4.

10) Deut. 32, 2.

11) Wenn sie auch verreist, senden sie doch aus der Ferne einen Lichtstrahl welcher das Dunkel verscheucht, das den Dichter umgiebt. Auf diese Weise sind auch die folgenden Vv. 7—8 zu erklären.

אוֹ נָדְדוּ־זִכְרָם כְּנַחַל צוּף־דְּבַשׁ[1] בַּיְנוֹת לְשׁוֹנֵנוּ וּמַלְקוֹחֵינוּ
אוֹ רָחֲקוּ־הֵן לָרְגָעִים שָׁלְחוּ רֵיחַ בְּשָׂמֵינוּ וְיֵין רִקְחֵינוּ
נָעֵם בְּשִׁיר מִכְתָּב יְדִידָם מִגְּעִים רֵיחַ כְּפָרֵינוּ וְתַפּוּחֵנוּ[2]
10 הוּחַק שְׁמָם עַל־גַּב לְבָבֵינוּ וְלֹא עַל־סַף שְׁעָרֵינוּ וּבִפְתָחֵינוּ[3]
אַךְ עַל־חֲזוֹת בִּלְתִּי[4] פְּנֵיהֶם הַזְּמָן תָּמִיד יְרִיבֵנוּ וְיוֹכִיחֵנוּ
אֵיךְ נָחֳרַד מֵאַף בְּנוֹת יָמִים וְהֵם[5] מִסְעָד לְנַפְשֵׁנוּ וּמִבְטָחֵנוּ
אוֹ נִפְחֲדָה מִשֹּׁד וְשַׁמְנוּ מֹעֲצוֹת שִׂכְלָם כְּקַרְשֵׁנוּ וְכִבְרִיחֵנוּ
שִׂכְלוֹ[6] יְנַהְלֵנוּ עֲלֵי מֵי בִין וְתֹם וּבְמַעְגְּלֵי צֶדֶק לְאַט יַנְחֵנוּ[7]
15 אֹרֶם גְּאוֹן מִזְרָח עֲלֵי־מַעֲרָב עֲדֵי דָּרְכוּ כְּכוֹכָבִים בְּמִזְרָחֵנוּ[8]
שַׁרְנוּ בְעֵין לֵבָב בְּנֵי חָסָד וְהֵם מֵהֶם שְׁלָלֵנוּ וּמַלְקוֹחֵנוּ[9]
נִגְאָה עֲלֵי־יָמִים בְּאַהֲבָתָם אֲבָל פֵּרוּד בְּקִרְבֵּנוּ מְאֹד יַשְׁחֵנוּ
קָצְרוּ נְפָשִׁים מִנְּשׂוֹא אוֹתוֹ[10] וְלוּ כֹּחַ אֲבָנִים יִהְיֶה כֹּחֵנוּ[11]
מַה־לַּזְּמָן יַכְאִיב וְיָדָיו יֶחְבְּשׁוּן יַפְרִיד וְגַם יַצְמִיד וְיִשְׁכָּחֵנוּ[12]
20 שָׂם קֵץ לְכָל־תִּכְלָה[13] בְּתֵבֵל מִלְּבַד קִבּוּץ נְדֹדֵנוּ וּמַדּוּחֵנוּ
ושם[14] בְּלִי רֵעַ וְאִם אָח נֶחֱמָד לִהְיוֹת מְנוּסֵנוּ יְהִי פַּחֵנוּ
עַד נֶאֱנַק דּוּמָם[15], וְאִם עֵת נֹאמְרָה עִם רַעְיוֹנֵינוּ יְהִי שִׂיחֵנוּ[16]

---

1) Spr. 16, 24.

2) ריח bei תפוחים Hl. 7, 9.

3) Nicht an die Pfosten ist ihr Name geschrieben, wie etwa die Mesusa, sondern tief eingegraben ist er in die Tafeln seines Herzens.

4) = על בלתי חזות.

5) Kann sich auf die Freunde überhaupt beziehen, oder auch auf פנידם in V. 11; der Sinn ist in beiden Fällen derselbe: der Anblick der Freunde gewährt dem Dichter Schutz und Schirm gegen alle Unbill der Zeit.

6) Hier ist wohl שִׂכְלָם zu lesen.

7) Nach Ps. 23, 3—4.

8) Sie waren der Stolz des Ostens, so lange sie da geweilt und wie Sterne geleuchtet.

9) In ihnen erblickt der Dichter den kleinen Rest der בני חסד, den seine Zeit sich noch erbeutet.

10) Bezieht sich auf פרוד in V. 17.

11) Hiob 6, 12.

12) Wie kommt es, dass die Zeit, die doch Alles heilt, gerade uns vergisst?

13) Nach Ps. 119, 96.

14) Ist וָשָׂם zu vocalisiren?

15) Nach Ez. 24, 17.

16) Der Dichter will sich in Nachdenken vertiefen, um die Erinnerung an seine Freunde sich aus dem Kopfe zu schlagen; mit seinen eignen Gedanken will er sich fortan unterhalten, aber diese (V. 23) weinen unaufhörlich um das Gut, das sie durch die Trennung verloren. Vergl. Sal. b. Gabirol (bei Dukes שירי p. 2 V. 1): נפרד בלי אח ואין לי רֵעַ לבד רעיוני ebenso Jeh. ha-Levi (Dîw. I p. 105 No. 72 Z. 7—8): והתיחד ומודעיו בדעו, והתפרד ורעו רעיונו; noch ausführlicher das. p. 69 No. 52 Z. 9 ff:

יִבְכּוּ עֲלֵי־פֵרוּד בְּמֵי עַיִן וְנַ־   זִיל עַל־לְבוּשֵׁנוּ וְיֵז נִצְחֵנוּ[1]
יָבְשׁוּ עֲצָמֵינוּ וּמִי יִתֵּן רְבִיב   חֶבְרָה יְהִי נוֹזֵל לְהַפְרִיחֵנוּ[2]
כִּי כָל־רְגָעֵינוּ לְאֹרֶךְ הַגְּדֹר   שָׁנִים, וְשָׁנֵינוּ כְמוֹ נִצְחֵנוּ[3]
מִי יַדְעָה אִם יֵשׁ בְּמַצְפּוֹן הַזְּמָן   עוֹד עַל־שְׁדֵי חֶבְרָה לְהַבְטִיחֵנוּ
אוֹ אִם יְבוֹשֵׁשׁ מִלְּחַדֵּשׁ אֶת־יְמֵי   נֹעַם וְלָשִׁיב אֶת־יְמֵי נוּחֵנוּ
נִסַּע וְנֵלַךְ אֶל מְעוֹנֵיהֶם וְאֶת־   זִכְרָם נְשַׁו צֵדָה עֲלֵי אָרְחֵנוּ:

11. An einen Unbekannten.

— — — — — — — —

מָה אָשִׁיב עַל־תּוֹכַחַת שָׁר   עַל־מִצְחִי תָּו עָוֹן הִתְוָה[4]
אִם בִּמְפֹרָד נַפְשִׁי תֶחֱרַד   אֵיךְ בֶּחָרוּז יֵשׁ לִי תִקְוָה[5]
וּבְמַעְלוֹת אִם אֶעְלֶה אֶל שִׁיר   הַמַּעְלוֹת לִי תִגָּל עֶרְוָה[6]
שִׁיר הַשִּׁירִים כָּל־מִדְבָּרִים   הִשְׁפִּילוּ וַיֹּאמֶר גֵּוָה[7]
מִי אֶל זוֹלֵל יַשְׁוֶה יָקָר   אוֹ אִישׁ יָשָׁר לִבְנֵי עַלְוָה[8]
אֵיכָה יִתְחַר אֶת הַסּוּסִים   מִי עִם רַגְלִים אֵין לוֹ שַׁלְוָה[9]
קָצְרָה יָדִי וּלְשׁוֹנִי מִ־   דַּבֵּר צֵחוֹת עַוָּה עַוָּה[10]
לִפְנֵי מַלְוֵה כָּל־שָׂר מֵאוֹר   חָכְמָתוֹ אַךְ הוּא לֹא לָוָה
תּוֹדָה נַפְשִׁי וּבְמִסְתָּרִים   תִּבְכֶּה נַפְשִׁי מֵחֵטְא גֵּוָה
אוּלַי יִתֵּן לִי אוֹת לַחְיוֹת   נַפְשִׁי וִיצֵי לִקְשׁוֹר תִּקְוָה:[11]

12. Klage um Abûn.

— — — ⏑ — — — ⏑ — —

אַל טַל עֲלֵי תֵבֵל וְאַל מָטָר   וּשְׂדֵי תְרוּמוֹת בָּהּ לְצִמָּאוֹן[12]
כּוֹכְבֵי שְׁחָקִים יֶחְשְׁכוּ אַחַר   אַבּוּן וְגַם יִהְיוּ לְדֵרָאוֹן

ואמרו לי התשתעשע בלי אח   עניתימו בנפשי שעשעי
מזמות שעשעו נפשי בנפשי   ולי פרדס בלבי מנטעי
מְיֻדָּעַי במדעי מצאתים   והיו רעיוני לי לרעי

Vergl. Luzz. in בתולת בת יהודה p. 105 Anm. 1.

1) Nach Jes. 63, 3; der Ausdruck נצח passt auf die Thränen insofern, als sie mit Blut gemischt sind. Vergl. No. 9 Anm. 2.

2) Hiphil von פרח Ez. 17, 24; zu unserem Vers vergl. Jes. 66, 14.

3) Die Trennung macht die Minuten zu Jahren, die Jahre zur Ewigkeit.

4) Das Metrum ist wie in No. 6.

5) חרוז ומפרד = Poesie und Prosa; vergl. meine Studien zu den Dichtungen Jeh. ha-Levi's I p. 13 Anm. 1.

6) Nach Exod. 20, 26.

7) Hiob 23, 9.

8) Hos. 10, 9.

9) Das Bild ist Jer. 12, 5 entnommen, und ist wohl auch hier את רגלים für עם רגלים zu lesen.

10) Ez. 21, 32.

11) Vergl. Jos. 2, 18 ff.

12) Nach 2. Sam. 1, 21.

אַסְתִּיר מְבוּכָתִי פְּנֵי קָהָל יוֹם יוֹם וְתִגָּלֶה בְמַשָּׁאוֹן[1]
בּוֹ נָאֲתָה נַפְשִׁי וְהֵן שָׁחָה בִּלְתּוֹ, וְשֶׁבֶר אַחֲרֵי נָאוֹן[2]
לֹא אֶחֱזֶה אוֹר אַחֲרֵי אַבּוּן כִּי אִם יְקָרוֹת אוֹר וְקִפָּאוֹן:[3]

13. Auf das Grab des Abû Zakkarija ben יקוו. (כסלו תתס״ט)

— — ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑

בְּקֶבֶר זֶה גְּבִיר הַדּוֹר וּפִלְאוֹ וּמַנְהִיגוֹ וְהַנִּקְרָא נְשִׂיאוֹ
מְגַבֵּר אֶת־חֵילֵי[4] הַחֲסָדִים וְהַשֵּׂכֶל לְבַד הוּא שַׂר צְבָאוֹ
וְאָכֵן בַּעֲוֹן הַדּוֹר לְקָחוֹ[5] וְאֶל עָל מִבְּנֵי תֵבֵל קְרָאוֹ
כְּלִיל יֹפִי כְּאִלּוּ אֵל יְצָרוֹ כְּתַאֲוָתוֹ וְעַל־חָפְצוֹ בְּרָאוֹ[6]
בְּכוּ לָהָר אֲשֶׁר חָמַד אֱלֹהִים[7] וְשַׁח גָּבְהוֹ בְּבוֹר שָׁאוֹן וְשִׂיאוֹ[8]
וְלַשֶּׁמֶשׁ אֲשֶׁר זָרַח לְהָאִיר פְּנֵי עוֹלָם, וְקֶבֶר זֶה מְבֹאוֹ

נגנז בקבר זה, מזה בן מזה[9], ילד ראשים, ונכד קדושים, אשכל הכֹּפֶר[10], הנתן אמרי שפר[11], יועץ ונבון לחשים[12], תחכמוני ראש השלישים[13], כתר לְאֻמּוֹ, ודרש טוב לעמו[14], צנה וסֹחֵרָה[15], וחומת נחשת בצורה[16], זית רענן[17], אשר בצלו נתלונן. נקצרו ימי עלומיו[18], ועלה בחצי ימיו[19], גם בן ואח אין לו[20], כי אם חסדו ומהללו, ושם טוב ותהלה, כסוכבים לעד סלה. מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח[21] ביום פל׳ מחדש פל׳ משנת פלונית. היום ההוא יקחהו אֹפֶל[22], וילבש מדי ערפל, תשכן עליו ענגה[23], ואל יחד בימי

---

1) Nach Spr. 26, 26; במשאון bezieht sich auf אסתיר.
2) Vergl. Spr. 16, 18.
3) Vergl. Zach. 14, 6.
4) Koh. 10, 10.
5) Nach Sabbath 33b: צדיקים נתפסים על הדור.
6) Vergl. oben No. 9 Vers 22 und die Anm. das.
7) Der Sinai nach Ps. 68, 17. סיני als Titel schon im Talmud (Berachoth 64a, Horioth 14a)
8) ושיאו bezieht sich, wie גבהו, auf הר in der ersten Vershälfte. —
9) Berachoth 28a.
10) Hl. 1, 14.
11) Gen. 49, 21.
12) Vergl. Jes. 3, 3. Das Fehlen von חכם חרשים ist hier auffällig; ich vermuthe hier einen Textfehler.
13) 2. Sam. 23, 8, wo aber ראש השלישי, vergl. jedoch 1. Chr. 11, 11.
14) Est. 10, 3.
15) Ps. 91, 4.
16) Jer. 15, 20.
17) Das. 11, 16; Ps. 52, 10.
18) Nach Ps. 89, 46.
19) Nach Ps. 102, 25.
20) Koh. 4, 8.
21) Jes. 53, 8.
22) Nach Hiob 3, 6.
23) Hiob 3, 5.

שנה[1] . אבל יחיד עשו לה, ומספד תמרורים[2] בכל גבולה, כבדה עליו האנקה[3], והקיפה הזעקה[4], ויגדל הכאב לרוב[5], לרחוק ולקרוב, ונדו לו לבלי הק, והקול נשמע עד למרחוק[6] . הוא מרומים ישכן[7], ועם קדושים כסאו יכון, וכשחר יהיה נכון[8], וממעל לכוכבי אל[9], עד יקיץ בבא כל ישראל[10].

14. Die Welt.

— — ⏑ — — ⏑ — —

תֵּבֵל כְּאֵשֶׁת פְּתַיּוּת   הָבֶל הֲדָרָהּ וְהוֹדָהּ[11]
תַּמְתִּיק אֲמָרִים וְאָכֵן   תַּחַת לְשׁוֹנָהּ מְצוּדָהּ
סַכֵּל עֲצָתָהּ[12] אֱחִי בִין   תָּמִיר בְּקָלוֹן כְּבוֹדָהּ[13]
חוּשָׁה וְתֵן לְצְמִיתֻת   סֵפֶר כְּרִיתֻת[14] בְּיָדָהּ:

15. Epigramm.

— — — — — — — — —

יִזְכֹּר גֶּבֶר בִּימֵי חַיָּיו   כִּי לַמָּוֶת הוּא לָקוּחַ[15]
וּלְאַט יִסַּע כָּל־יוֹם מַסָּע   אָכֵן יֵחָשֵׁב כִּי יָנוּחַ
דִּמָּה אֶל אִישׁ שֹׁקֵט עַל־צִיָּא   אַךְ יֵדָא עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ:[16]

---

1) Das. 3, 6.
2) Nach Jer. 6, 26.
3) Mal. 2, 13.
4) Jes. 15, 8.
5) Nach Hiob 2, 13; für מאד hier לרוב, wegen des Reimes.
6) Esra 3, 13.
7) Jes. 33, 16.
8) Nach Hos. 6, 3.
9) Jes. 14, 13.
10) Die in diesem Stück gebrauchten Phrasen sind, wie der in den vorangehenden Anmerkungen gegebene Quellennachweis zeigt, grösstentheils biblischen Ursprungs, scheinen aber schon zur Zeit MbE's in Titulaturen und Benedictionen stereotyp gewesen zu sein. Eine Entwickelungsgeschichte des Titelwesens in der hebr. Literatur muss noch erst geschrieben werden. Es liesse sich hierfür ein reiches Material sammeln.
11) Ueber das Metrum s. meine gen. Studien p. 42. Einer schönen, aber bösen Frau gleich erscheint die Welt schon Sal. b. Gabirol: תפתה כל חסר לבב ביפיה כבעלת אוב ואשת ידעונים (Dukes שירי p. 15 Z. 2).
12) Nach 2. Sam. 15, 31.
13) Nach Hos. 4, 7.
14) Vergl. Deut. 24, 13.
15) Das Metrum wie in No. 6.
16) Ps. 18, 11 und die Parallelstelle 2. Sam. 22, 11, wo וירא für וידא. Zur Sache vergl. Jeh. ha-Levi (Dîw I p. 95 Z. 15—16): נחלף ולא נבין כרוכבי ים אשר יֵחָשְׁבוּ חונים והם יסעו. Der Vers ist falsch citirt bei Serachja ha-Jewani ספר הישר (ed. Frankfurt a. M. 1860) p. 64: נחנו בעולם הזה, ככוכבים, אשר חשבו חונים והם נוסעים. Das hat zuerst Dukes (נחל קדומים p. 50) erkannt, der auf eine ähnliche Stelle bei Abr. b. David האמונה הרמה (ed. Frankf. a. M. 1852) p. 51 aufmerksam macht.

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein**

(Fortsetzung.)

II. Joseph Kimchi und Abraham Ibn Esra.

Zwischen Joseph Kimchi [JK] und dem, dasselbe Streben verfolgenden Abraham Ibn Esra [IE] müssen zweifelsohne irgendwelche, sowohl persönliche als auch litterarische Beziehungen stattgefunden haben[1]). Hat doch letzterer eine Zeitlang sich auch in Narbonne, dem Wohnsitz JK's, aufgehalten[2]). Es ist demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass beide Gelehrten einander gekannt haben. Leider ist über die persönlichen Beziehungen, die sie mit einander unterhalten haben, nichts bekannt. Aber dem Kreise, den JK und sein älterer, schon bei seinen Lebzeiten litterarisch thätiger, und sogar von ihm citirter Sohn Mosche[3]) in der Gelehrtenstadt Narbonne und deren Umgegend bildeten, hat jedenfalls IE nicht fern gestanden. Hierauf lässt auch der Umstand schliessen, dass man die Commentare Mose Kimchi's zu den Sprüchen und zu Esra und Nehemia dem nur kurze Zeit vor ihm blühenden IE zugeschrieben hat[4]).

---

[1]) Siehe Bacher in Winter und Wünsche's Anthologie, Bd. II, p. 193.

[2]) Vgl. Graetz l. c., p. 210. Halberstam, Einltg. zum ס' העיבור Lyck 1874, p. 15—16.

[3]) Vgl. ס' הגלוי p. 104 art. מקח, p. 112 art. כרש; s. auch Mathews Einltg. ibid. p. X Afg.

[4]) Ueber die Zugehörigkeit des Esra-Comm. an Mose Kimchi berichtete zuerst Geiger im Namen von Wolf Heidenheim in s. Wissenschaftl. Zeitschrift f. jüd. Theologie IV, 446 fgg.; s. auch Lippmann in Zion, 1842, p. 172 fgg. Betreffs d. Mischlecomm. gab zuerst Aufklärungen J. Reifmann im Littblt. d. Orient, 1841, No. 48. Vgl. Geiger Nachgel. Schriften l. c., p. 27—8, Reifmann in S. Fuchs' Hachocker (Krakau 1891—93) I, p. 43—44, wo auf das in den edd. weggelassene Einleitungsgedicht von Mose Kimchi hingewiesen wird.

Letzterer wird von JK in seinen Schriften erwähnt[1]). Auch werden Erklärungen von ihm benützt. Wir finden Spuren von der Benützung IE's seitens JK's in Bezug auf Worterklärungen, die den in Italien vor 1155 verfassten Commentarien IE's entlehnt sind. So z. B. die etymologische Erklärung von חבש binden = herrschen[2]); von פּעם „Hammer" (Jes. 41,7) im Zusammenhang mit פּעם „Mal"[3]); die Erklärung von שׁליש (Exod. 14, 7)[4]) u. A. m.

Es soll jedoch in Nachstehendem der Beweis versucht werden, dass seinerseits auch IE den JK gekannt und benutzt hat, wobei wir zunächst von den chronologischen Fixierungen der Schriften beider Autoren ausgehen müssen.

In der Vorrede zum ס' הגלוי[5]) werden den etwaigen Gegnern JK's, die ihn der Vermessenheit wegen seines Auftretens gegen R' Jacob Tam zeihen sollten, in Bezug auf Letzteren die Worte in den Mund gelegt: ר' יעקב אשר בצילו נחיה בגוים. Dieser Hinweis auf die Stelle in Klagel. 4, 20[6]), wo von dem zeitgenössischen König die Rede ist, erhebt es zur Sicherheit, dass damals R' Jacob Tam nicht nur noch am Leben war[7]), sondern gerade im Zenith seines Ruhmes stand. Es war dieselbe Zeit, als IE den Stolz des Spaniers vor der gefeiertesten Grösse Frankreichs beugte. Wir brauchen also keineswegs anzunehmen, dass JK's schriftstellerische Thätigkeit, da er ja schon vorher das ס' זכרון verfasst hatte, erst auf die von IE nach seiner Niederlassung in Südfrankreich gegebenen Anregungen zurückzuführen sei[8]).

---

[1]) Vgl. Bacher in der Einltg. zum ס' זכרון, p. XIII und Anm. 28. — Bacher's Bemerkg., dass unt. d. י"א im זכרון p. 2, Z. 11 IE gemeint sei, mit Hinweis auf seine Schrift „Abraham Ibn Esra als Grammatiker", p. 47, ist insofern nicht ganz zutreffend, als IE sich dort einer ganz anderen Wendung bedient, als JK; vgl. Bacher l. c., p. 47 Anm. 12.

[2]) Vgl. ס' הגלוי p. 100, art. חבש u. IE zu Jes. 3, 7 und Hiob 34, 17; s. weit. unt. bei den Etymologieen.

[3]) ס' הגלוי, p. 141 art. פּעם u. IE zu Jes. 41, 7.

[4]) ס' זכרון, p. 28. unt. שׁלשׁה u. IE in Zachoth (ed. Lippmann) 40a—b u. Exod. 14, 7.

[5]) p. 2.

[6]) Vgl. Raschi z. St., der es auf Josia bezieht, während IE darunter Zidkia verstehen will. Erstere Ansicht dürfte wohl die richtige sein, da Zidkia's ganze Führung nicht die Epitheta רוח אפנו משיח ה' rechtfertigt.

[7]) Dagegen kann nicht in Betracht kommen, dass wir im ס' הגלוי, p. 56, § 130 bei Anführung von R. Jacob Tam die Eulogie נ"ע finden, da dieses entschieden ein Einschiebsel sein muss, indem wir nirgends sonst, auch bei den sicher schon vorher Verstorbenen, in JK's Schrift. die Eulogie angewendet sehen.

[8]) So vermuthet Bacher in Winter und Wünsche's Anthologie l. c.

Gegen eine solche Annahme spricht schon der ganze Charakter der Kimchi'schen Schriften, die keineswegs eine hierdurch bedingte Abhängigkeit von IE aufweisen und nur in nicht gerade wesentlichen Punkten Entlehnungen aus dessen Werken aufweisen.

Als IE im Jahre 1155—56 nach Frankreich übersiedelte, war er jedenfalls noch nicht herangetreten an die Erklärung des Pentateuch, in welchem, wie wir weiter unten zeigen werden, sich Benutzungen JK's finden, ebenso wenig wie an die Commentare zu den 12 kleinen Propheten, den Psalmen und zu Daniel[1]). Allerdings wird sowohl von Grätz[2]) als auch von Friedländer[3]) behauptet, dass IE bereits in Italien den Pentateuchcommentar in erster Recension ganz oder wenigstens Theile davon verfasst habe. Gegen diese Annahme sprechen jedoch verschiedene Gründe, die zum Theil auch von anderen schon hervorgehoben sind. Zunächst ist zu bemerken, dass Grätz' Angabe[4]), der Jesaja-Commentar sei 1154—55, nach dem Pentateuch-Commentar, verfasst, ihre Wiederlegung findet durch die Mittheilung des Supercommentators Joseph ben Elieser[5]), dass dieser schon 1145 vollendet war. Die Hypothese Friedländer's dass Theile des Pentateuch-Commentars schon vor dem zu Ruth vorlagen[6]), sowie die Behauptung Grätz'[7]), dass der Commentar zu Jesaja erst dem zum Pentateuch folgte, weil sich in beiden Verweisungen auf Erklärungen zu Stellen des Pentateuchs finden, werden hinfällig durch die von Halberstam gegebene Aufklärung[8]), dass IE nach Vollendung seines Pentateuch-Commentars, 1167 in Italien, seine früheren Schriften einer erneuten Durchsicht unterzogen und mit Hinweisen auf

---

[1]) Vgl. über Letztere Grätz l. c., p. 445—47, Halberstam l. c., p. 15, Friedländer, Essays on the wiritings of Abr. Ibn Esra IV, London 1877, p. 166—173 und p. 189 fgg.

[2]) l. c., p. 206.

[3]) l. c., p. 195 bei der chronologischen Fixierung von IE's in Italien verfassten Schriften. Vorsichtiger drückt sich Bacher aus in seinem Aufsatz: Abraham Ibn Esra dans le nord de France in REJ XVII p. 302 Anm. 3, indem er beide Annahmen zur Wahl stellt.

[4]) l. c., p. 207.

[5]) Vgl. Halberstam l. c., p. 12.

[6]) l. c., p. 184—85.

[7]) l. c., p. 445. Es handelt sich dort um die Erklärung des Wortes בורא Jes. 40, 28 (irrthümlich heisst es bei Grätz Cap. 41), wo IE auf seinen Gen.-Comm. verweist. Das Citat findet sich im längeren Comm. zur Gen. 1, 1, vgl. die Ausgabe von Friedl. im Anhang zu seinen Essays Bd. IV, p. 11.

[8]) l. c., p. 12.

Ersteren versehen hat. Dies geht auch deutlich hervor aus seiner Bemerkung zu ψ 106, 33 — und bekanntlich ist der Psalmen-Commentar in Frankreich, und zwar 1156–57, verfasst worden [1]) —, wo auf seine Erklärung zu Num. 20, 9 verwiesen ist, während andererseits im gangbaren Commentar zu Gen. 28,11 er sich auf seinen Commentar zu Amos 1, 1 bezieht, der doch auch erst ungefähr zu derselben Zeit, wie der Psalmen-Commentar, vielleicht auch etwas später, geschrieben ist [2]).

Noch andere innere Gründe sprechen dagegen, dass z. B. der gangbare Commentar zur Genesis und der kurze zu Exodus [3]) in Italien vor der Uebersiedelung IE's nach Frankreich entstanden sein sollen. In ersterem finden wir Erklärungen, die sicher anzusehen sind als Entlehnungen aus dem Pentateuchcommentar des von Ibn Esra sehr gefeierten älteren Bruders d. R'Jacob Tam, des R'Samuel ben Meier, aus dem IE einmal im längeren Genesis-Commentar mit directem Hinweis auf ihn, wenn auch ohne Nennung seines Namens, eine Bemerkung citirt.[4]) So z. B. ist zu vergleichen: IE's Erklärung zu לשוח (Gen. 24, 65): ללכת בין השיחים, mit den Worten Raschbam's z. St. (Gen. 2, 5) כדכתיב וכל שיח השדה כלומר למעת אילנות ולדאות עניני פועליו; ferner die von IE mit den Worten והגכון בעיני gegebene Erklärung zu מכירותיהם (Gen. 49,5) mit der des Raschbam, ebenso IE's Bemerkung zu ויאסף רגליו (ib. 49, 32) mit den Worten Raschbam's zur Stelle und zu 48, 2.

Im kurzen Exodus-Commentar finden wir auch einen Beweis dafür, dass derselbe erst, nachdem IE in Frankreich die Bekanntschaft der dort verfassten Commentare gemacht hat, entstanden ist, indem er darin direct Raschi erwähnt mit den Worten רב שלמה מפרש התורה [5]). Andrerseits weist die Anführung des Ibn Gannach mit der Bezeichnung ר׳יונה auf Italien als Entstehungsort dieser Commentare hin [6]). Auch die zu den

---

[1]) Vgl. Graetz l. c., p. 452, Halberstam l. c., p. 15.

[2]) Graetz l. c., p. 452, Nach Friedländer, l. c., p. 167, ist [der Comm. zu den 12 kl. Propheten sehr stark von Schülern IE's interpolirt; vgl. auch die Bemerkg. Halberstam's l. c., dass dieser Comm. von IE's Jünger ריוסף מדרוייל in London niedergeschrieben wurde.

[3]) Herausgegeben von Reggio Prag 1840.

[4]) Ed. Friedländ. p. 64 zu ונברכו Gen. 12, 3: חכם נדול אמר בספרו כי ונברכו בך מנורת הברכת האילן ולא ידעתי מי הביאו בצרה זאת. Damit ist die Erklrg. d. Raschbam gemeint; siehe die Ausgabe v. Rosin (Breslau 1882) p. 12, ibid. Note 5, p. 34—35, u. p. 35 Note 1.

[5]) Vgl. diesen Comm. ed. Reggio p. 89 zu 28, 30. *[Die These des Vfs. ist durch dieses Citat keineswegs bewiesen. Br.]*

[6]) Bekanntlich bezeichnet IE diesen Autor in den in Frankreich

drei anderen Büchern gehören derselben Gruppe an und sind erst nach dem längeren Genesis-Commentar, auf den er sich in ihnen bezieht[1]), und gleichfalls in Italien entstanden. Es steht demnach fest, dass der in unseren Ausgaben vorliegende gangbare Pentateuch-Commentar mit Ausschluss des langen und Einbeziehung des kurzen Exodus-Commentars von Ibn Esra in Italien, nach 1160, in der Zeit bis 1167, verfasst worden ist[2]), so dass wir nun auch Kenntniss von seiner Thätigkeit in dieser Zeit haben und seine Spuren bis zu seinem Todesjahr, in dem er noch das grammatische Werk שפה ברורה verfasste, verfolgen können[3]). Es hat demnach sehr wohl IE in seinem Pentateuchcommentar Erklärungen und Bemerkungen JK's, mit dem er 1160 in Narbonne zusammentraf, verwerthen können.

Gehen wir nun nach dieser bei den verschiedenen Ansichten über die Abfassungszeit der Commentare IE's, besonders zum Pentateuch, nothwendig erschienenen Digression dazu über, die Benutzungen JK's seitens IE's darzustellen.

A. Zunächst begegnen uns eine Anzahl Erklärungen, die IE in seinen, nach dem Betreten des französischen Bodens verfassten Commentaren anführt, zum Theil so, als ob sie seine eigene Ansicht darstellen würden, die wir andrerseits bei JK finden, oder die ihm von anderen Autoren zugeschrieben werden.

1. Zu Gen. 1, 16 שני המאורות הגדולים berichtet R. Jacob b. R. Ascher[4]) in seinem Pentateuchcommentar im Namen von JK[5]): קורא לשנידם גדולים כנגד הכוכבים ושוב את המאור הקטן על הדרך שהוא קטן כנגד מאור השמש. Dieselbe Erklärung finden wir bei IE, sowohl im gangbaren Commentar mit Hinweis auf die Bezeichnung der drei älteren Söhne Isai's in I. Sam. 17, 13 als auch im längeren Commentar[6]) mit Anführung von והקרנים גבוהות (Dan. 8, 3). Im Commentar zu dieser Stelle in der uns vorliegenden Recension[7]), die IE 1156 in Dreux in

---

verfassten Commentaren mit מריגום ר'; vgl. hierüber Bacher: A. I. E. als Grammat. p. 25.

1) Vgl. Bacher l. c., p. 13, Anm. 65.

2) Es entfällt demnach die Hypothese Friedländer's l. c., p. 158 von einer dritten Recension d. Pentat.-Commentars: it would appear that we have here a third recension of the Commentary.

3) Nach Graetz l. c., p. 449 no. XIV ist von 1160—67 keine Spur der Thätigkeit IE's zu verfolgen.

4) Blühte c. 1340.

5) Auch citirt v. Schwarz in der Eltg. zu תקות אנוש p. XVII.

6) Ed. Friedländer p. 29. DK im Gen.-Commentar (ed. Ginzburg, Pressburg 1842) p. 8ab theilt diese Erklrg. anonym mit.

7) Bekanntlich giebt es noch eine andere Recension des Daniel-Comm. ed. Mathews. London 1877, vgl. darüber Friedländer l. c, p. 193—94.

Nordfrankreich[1]) vor dem längeren Pentateuchcommentar verfasst hat, findet sich keine diesbezügliche Bemerkung.

Beachten wir ferner, dass R' Jacob b. Ascher, der doch IE's Commentar jedenfalls kannte, diese Erklärung ausdrücklich im Namen von JK citirt, so müssen wir wohl dieselbe Letzterem zuschreiben und annehmen, dass sie IE ihm entlehnt hat.

2. Ebenso verhält es sich mit einer anderen Bemerkung, die Jacob b. Ascher im Namen von JK anführt, und zwar zu Gen. 2, 20: ולאדם לא מצא עזר כנגדו,[2]) wonach לאדם anstatt der pronominalen Bezeichnung לו gebraucht ist, mit Verweisung auf das Beispiel נשי למך (Gen. 4, 23) für נָשַׁי. Dieselbe Erklärung hat auch IE in seinem Commentar zur Stelle in beiden Recensionen[3]) mit Hinweis auf die Redewendung Samuels von seiner eigenen göttlichen Sendung I. Sam. 12, 11.

3. Sehr beachtenswerth ist ferner die Erklärung von JK zu Gen. 49, 7 ארור אפם, die Jacob b. Ascher in seinem Namen erwähnt[4]), und die wir auch im ס' הגלוי finden[5]). Darnach fasst JK, von dem Bestreben geleitet, sowohl die an Ruben in v. 4 als auch die an Simon und Levi gerichteten Worte im Einklang mit den Segenswünschen Jacob's zu bringen, das Wort ארור nicht in dem Sinne von „verflucht", sondern von מחוסר „fehlend" auf mit Hinweis auf צרעת ממארת (Lev. 13, 51—52, 14, 44)[6]), d. h. Jacob wünscht diesen seinen Söhnen eine Abnahme ihres für sie selbst gefährlichen Jähzornes, den er gleichsam auf seine übrigen Söhne vertheilen, unter sie zerstreuen möchte — אחלק העברה והאף לכל ישראל כי לכל ישראל יש די באפם של אלה ואפיץ העברה והאף בכל ישראל ולא יהיה עוד באלה לבדם — indem er für die Anwendung dieser Ausdrücke in Bezug auf den Zorn die

---

[1]) Bacher in REJ XVII, 300 fgg. führt den überzeugenden *[? Br.]* Nachweis, dass anstatt רודם — Rodez — דרום, Dreux zu lesen ist. Dort hat auch IE., nach dem Supercommentator Elieser b. Matatia, den längeren Pentat.-Comm. begonnen. Vgl. ibid., p. 301—302, ibid., Anm. 1. u. p. 302.

[2]) Vgl. auch Schwarz l. c.

[3]) Im längeren Comm. ed. Friedl. p. 38 — DK im Comm. (p. 13b) führt diese Erklärg. anonym an, mit Citirung des Beispieles von JK, wie das von IE, ausserdem noch von ואל משה אמר עלה אל ה' (Exod. 24, 1).

[4]) Vgl. auch Schwarz l. c., p. XVIII.

[5]) p. 129 art. עז.

[6]) Die and Ausleger, wie Raschi, IE, stellen es zus. mit מילון ממאיר (Ez. 28, 24). IE weist die von Raschi angeführte Erklärung des Midrasch durch מארה „Fluch" zurück. Bemerkenswerth ist die Aeusserung Raschham's, der zur Erläuterung des Obengenannten noch das Wort

Stellen ψ 78, 50, Hiob 40, 11 anführt. IE nun im kurzen Commentar z. St. bemerkt: דרך נבואה או דרך תפלה שיחסר אפס ומוב להם כי ארור הפך ברוך וכאשר הברכה תוספת האריכה מערת. Im längeren Commentar, der uns zu diesem Capitel fragmentarisch in einer von seinem Schüler R. Joseph ממדווייל in London nach mündlicher Ueberlieferung von IE selbst gemachten Aufzeichnung vorliegt[1]), wird etwas ausführlicher darauf hingewiesen[2]) mit den Worten והנה הברכה שברכם כי לא בא יעקב אבינו לקלל את בניו רק לברכם על כן אמר ארור אפס הנה שקלל האף והעברה שתסור מהם. Hier tritt die Berührung IE's mit JK's Deutung noch deutlicher hervor. Jedoch vermissen wir bei IE die Erklärung des Zusammenhanges, wie sie JK schon im Anschluss an V. 4 giebt, den ersterer in entgegengesetztem Sinne auslegt, und besonders fehlt die dem Ganzen angemessene Deutung von אחלקם ביעקב, so dass nur angenommen werden kann, dass IE, zumal er im kürzeren Commentar die Erklärung von יחסר = ארור an zweiter Stelle mit או einführt, dieselbe von JK entlehnt hat. Darin bestärkt uns auch die Bemerkung IE's im längeren Commentar, wo er zu Gen. 4, 11: ארור אתה מן האדמה Folgendes sagt[3]): וי"א כי לשון ארורה חסרון כי עם הברכה היא תוספת, im kurzen Commentar heisst es nur שיבא חסרון מפאת האדמה. Es ist demnach hier bezeugt, da wir sonst, ausser bei JK, bei keinem Commentator diese Deutung von ארור finden, dass sowohl in Gen. 4, 11, als auch in 49, 7 nach den anderen dargelegten Gründen IE von JK entlehnt hat. — Diese Auffassung von ארור und ברוך begegnet uns bei IE noch öfters. So zu ויברך אלהים (Gen. 2, 3): פי' ברכה תוספת טובה[4]), wo damit die

---

durch מארה im Sinne von קללה וחסרון mit Beziehung auf מארה in Deut. 28, 20 erklärt, also ganz im Sinne von JK; vgl. auch seine Bmkg. zu פתתת v. 55. Im Uebrigen leuchtet diese Erklärg. auch mehr ein als die der anderen Commentatoren, da in Bezug auf den Aussatz an Kleidern und Häusern doch der Ausdruck „schmerzend" nicht passt, vielmehr der Ausdruck „vermindernd". In diesem Sinn übersetzen auch Saadia z. St. und IG im Wb. 361, 10 es mit מאחק = abolevit, delevit, entsprechd. dem hebr. מחק „verwischen, vertilgen". Zu מארה (Deut. 28, 20) bemerkt auch IE מגרעת.

[1]) Vgl. die Mittheilung aus dem Ms. bei Friedländer l. c. p. 65: אני יוסף בר' יעקב ממדווייל שמעתי מפי זה החכם פי'רוש זאת הפרשה וכתבתיה בלשוני.

[2]) Friedländer l. c., p. 67.

[3]) Friedländer l. c., p. 35.

[4]) Dieselbe Erklärung hat auch DK im Comm. z. St. p. 10a: הברכה היא תוספת טובה יום השבת נוסף במוכות הנפש. Ebenso bemerkt derselbe p. 16a zu 3, 14, wo die Schlange verflucht wird: שיחסרו רגליו שהיו לו

sogenannte נשמה יתירה gemeint ist; so auch ähnlich im längeren Commentar z. St.[1]) ולפי דעתי ששם ברכה שהוא תוספת ביום שיקבלו כחות השומרים להבין מעשה השם. — Ferner bemerkt IE zu ברכה וקללה (Deut. 11, 26): והברכה היא תוספת טובה והקללה היא מגרעת והיא מגורת קלה. Demgegenüber ist zu beachten, was JK im Mischlecommentar[2]) zu den Worten מארת ה' (Spr. 3, 33) sagt: ולשון (ולשון מארה וארור חסרון[3]) ברכה תוספת טובה כמו שאמר וארותי את ברכותיכם (Mal. 2, 2) וכן ארור אפם (Gen. 49, 7) יחסר אפם וכן אמר בועז לקוצרים יי' עמכם (Ruth 2, 4) יעזרכם במה שאתם טורחים בו והם עגו יברכך בתבואה שאתם טורחים בה (ibid.) ה'. Hier zeigen sich Uebereinstimmungen mit der bei IE vorkommenden Deutung von ברכה, die andrerseits nahe legen könnten, dass JK von IE entlehnt hat, zumal der Hinweis auf Ruth, wo IE bemerkt: ה' עמכם לעזור אתכם בעבור שהם עמלים ויברכך ה' שיתן ברכה בקציר. Indess deutet IE nirgends an dieser Stelle an, dass ברכה als תוספת aufzufassen ist; andererseits spricht gegen eine solche Annahme auch der Umstand, dass IE im Comm. zu Maleachi 2, 2 keine derartige Erklärung hat.

4. Das Wort חמנים (Lev. 26, 30) wird von JK[4]) etymologisch mit חמה „Sonne" zusammenhängend erklärt als „Häuser, die zur abgöttischen Verehrung der Sonne dienen", בתי השמש שהיו עובדים בהם לשמש. IE im Commentar zu Jes. 17, 9 erklärt es als צלמים עשויות כדמות מרכבות לשמש, hingegen in dem in Italien nach 1160 verfassten Commentar zu Lev. 26, 30 finden wir ganz dieselbe Erklärung, wie bei JK: בתים העשויים להשתחוות לשמש.

5. Zu לעת מצא (ψ 32, 6) giebt JK[5]) die Erklärung: לעת מצאו לבו פנוי, mit Hinweis auf die Stelle מצא עבדך את לבו פנוי (I. Chron. 17, 25). IE im Commentar z. St. führt dieses als zweite Erklärung an; או כאשר ימצא לבבו מפונה ממחשבות ופנוי מעסקיו . . . על דרך על כן מצא עבדך את לבו. Zu bemerken ist nun, dass die Erklärung der Stelle in Chronik auf Ibn Gannach zurückgeht, der dazu bemerkt[6]): יסר קלבה ואכלץ ניתה „er

מתחילה וכל לשון מארה הוא ענין חסרון והברכה היא תוספת טובה; ferner p. 16b zu ארורה האדמה (3, 17): מחוסרת רטיבה „es soll der Erde an Feuchtigkeit fehlen".

1) Friedländer l. c., p. 35.

2) ס' חקה (ed. Breslau 1868) p. 8.

3) Auch Mose Kimchi (Pseudo-IE) z. St. bemerkt: מן אריר והוא לשון חסרון.

4) Sef. Hagal. p. 101 Artikel חמן.

5) Sef. Hagal. p. 117. art. מץ.

6) Wb. 387, 18 fgg.

hat sein Herz darauf gerichtet und seine Gesinnungen zum Besten geläutert"; während er לעת מצא in ψ 32, 6 mit דרשו ה' בהמצאו (Jes. 55, 6) zusammenstellt, sowie IE in der ersten Erklärung. Wir gehen also auch hier nicht fehl, wenn wir die zweite Erklärung IE's als Entlehnung von JK ansehen.

6. Zu המרו את רוחו (ψ 106, 33) theilt DK im Commentar z. St. im Namen seines Vaters die Erklärung mit, dass רוחו sich auf Mosche beziehe, den die Kinder Israel durch ihren Ungehorsam verbittert hätten. IE zu St. bemerkt in der ersten Erklärung, dass es sich auf Gott beziehe, שב אל השם, während er dann bemerkt: ויתכן היות רוחו רוח משה. Im Commentar zu Num. 11, 20 streift er bei Besprechung der Psalmenstelle diese Erklärung und widerspricht derselben.

7. Im Namen von JK berichtet DK im Wörterbuch, dass מחו חפצם (ψ 107, 30) aufzufassen ist = נבול חפצם, indem das Wort חוז, ebenso wie in לא חזו ימיו (Hiob 24, 1) auf das arabische כאז „begrenzen" zurückzuführen ist. Während nun IE in dem in Rom im Jahre 1140 verfassten Hiob-Commentar [1]) z. St. חזו mit ראו „sehen" wiedergiebt, bemerkt er zu ψ 107, 30: מחו כמו נבול וכמהו לא חזו ימיו (Hiob 24, 1) פירושו לא נבלו ימיו המעם לא לא חזו ימיו ישיגו לדעת סוף ימיו.

(Schluss folgt.)

Die Gemeindeverfassung von Kremsier.

Von

Dr. **Frankl-Grün.**

(Fortsetzung.)

Der in der Gemeinde stets mächtig hervortretende Trieb zur selbstständigen Gestaltung äusserte sich auch in eigenthümlichen Bräuchen, welche durch die lange Dauer ihrer Giltigkeit dieselbe Kraft hatten, wie die geschriebenen Gesetze." (Krochmal a. a. O. Nr. 2). Sie war so gut eingerichtet und organisiert, dass schon im Jahre 1689 eine Steuerordnung sowohl „für den activen, als auch für den passiven Handel, für Kauf und Verkauf der Waren oder treibendem Geld-Negotia" eingeführt war.

Es bestanden sogar „Gewohnheitsrechte für Kaufleute", (Minhag Hassochrim Wehattagarim), in denen die Höhe der Abgaben für jedes abgewickelte Geschäft und Einkommen festgesetzt war, (Krochmal, a. a. O. Nr. 10). Im f. b. Archiv hat sich folgender sogenannter Berdon (Abschlag von Handlungen)

erhalten, den wir wegen seines culturhistorischen und nationalökonomischen Interesses hier folgen lassen:

Jüdischer Berdon de anno 1689.

Heunt zu Endgessezten dato des 1689ten Jahres Ist Von Vns Landt Rabinen, Richtern, Bürgermeistern, Geschwornen Vnd der gantzen jüdischen Gemeinde der Fürstl. Bischöffl. Residenz Statt Crembsir nachfolgender Berdon gleich wie bey anderen Gemeinden in dem Lande gebräuchlich, Bis auf Ihrer Hochfürstl. Gnaden vnseres gnädigsten Fürsten und Herrn Gnädige ratification abgeredet, geschlossen Vnd zu Papir Verfasset worden, auff Mass und weyss wie folget:

1. Welche unterschiedliche Waare einkaufen sollten nach Proportion von jedem Gulden, soviel entrichten, dass von jed. 100 fl. 36 kr. Einkommen erlöst werden. Hingegen aber, wenn er solche Waaren verstechet, ist er schuldig zu jed. Hundert zu geben einen Halben Wiener.

2.do Von allen Juwelen und Perlen, so für baares Geld erkauft werden, ebenfalls von jedem Gulden so viel entrichtet werden, dass von Hundert Gulden 36 kr. eingenommen und verperdonirt werden.

So aber von einem etwas auf revantaze genommen wird, steht demselben frei, ob er von solchen Waren gleich als er Sie genommen den Berdon richten will und gibt damals von jedem Gulden einen Heller.

Im Falle aber er warten will, bis dass solches verkauft wird, von jedem Gulden 1 kr. und sodann von dem Gewinne von jedem Gulden 1 Groschen.

Da aber einer ein lediges Gut, als da sind ungefasste Steine erkauft und lässt daraus Ringe oder anderes Geschmeide verfassen, ist er schuldig von jedem Gulden zu geben 2 Wiener.

Ist das ledige Gut aber schon einmal in Berdon verzollt worden, so darf er nichts mehr erlegen als 1 Wiener. Desgleichen, wenn man von Gold oder Silber Geschirr machen lässt von jedem Gulden 2 Wiener.

3. Wenn auch einer Juwellen gegen andere Juwellen oder Perlen verstechen thut, ist er für diesmal schuldig von jedem Gulden zu entrichten . . . . 1 Heller.

So er aber seine Juwellen oder Perlen auf anderes unterschiedliches Gut verstechet, es sei Silber oder Gold, bleibt er ein weeg als den andern schuldig den Berdon (so wie oben ausgesetzt ist) zu erlegen.

Item, wenn einer einen Ring oder Perlen und anderes dergleichen Geschmeide — und sein baares Geld hirzusetzen

soll, wird er schuldig sein, was das baare Geld betreffen thut, von jedem Gulden 1 Wiener.

4. Wenn ein Jude von einem fremden Orte (so nicht aus Mähren ist) mit unterschiedlichen Waren anhero kommen möchte, solle derselbe aus dem Gelde, so er vor die Wahren gelöset, von jedem Gulden geben $1^1/_2$ Wiener. Auch wenn sich treffen möchte, dass ein Ausländer (wie oben vermeldet) etwas von Juwellen, Perlen, Geschmeide, ganzes Silber anhero bringen möchte, solle er von jeden gelösten Hundert zu erlegen schuldig sein per Cento 30 kr. und solches unter der Gemein, aber auf dem Land verkauft. Was aber Ihro hochfürstlichen Gnaden zugebracht wird, ist keineswegs dem Berdon unterworfen, wie solches auch im geringsten nicht præsumiret wird, noch verlangt werden soll, noch kann. Sollte aber der oben fremde Jude von hier einen hiesigen Juden mit sich nehmen in andere Städte, Dörfer oder wohin es auch sei, soll derselbe fremde Jude von dem Gelösten schuldig sein per Cento . . . 15 kr.

5. Juden, sie seien her von wo sie wollen, welche in die fürstliche Münz Silber zum Verkauf bringen, sollen nichts schuldig sein zu erlegen. Sollten sie aber mit anderen Leuten dergleichen was handeln, sollen sie davon, was sie einhandeln, von jeden Gulden zu geben schuldig sein 1 Wiener.

6. Selbige Juden, die das unterhandeln in Ehestand Ausspruch und Vergleichs-Geldern und dergleichen andern, die da möchten Geld prosperiren ohne Ausgabe des ihrigen baaren Geldes, sollen von jedem Gulden des Gewinnes erlegen 3 kr.

7mo Rechtsprecher oder Juristen, so ihre Mühe über einen halben Gulden ihres Einkommens ist, geben von jedem Gulden 3 kr. nichts aber davon, was unter einem halben Gulden ist.

8. Wenn einer allhier von einem Fremden Waren einkauft, er sei von wannen er will, soll er erlegen von seinem gewiss ausgesetzten Gewinn von jedem Gulden 3 kr.

9. Die Juden, welche ihr Geld nach Leipzig und Breslau mitgeben, um Waren einzukaufen, sollen ohne Reutten, was jeglichen sein Gulden kosten möchte, was aber darüber der Nutzen ist, sind die Fremden schuldig von jeden Gulden 3 kr., die aber nach Crembs oder Brünn und dergleichen Örter reisen, denn das Fuhrlohn reutten, und was von demselben übrig bleibt, sollen geben von jedem Gulden 3 kr.

10. Wenn ein fremder Jude mit allhiesigen Juden correspondirt, er soll ihm gewisse Waren einkaufen, und gibt ihm für seine Mühewaltung einen Profit, ist er schuldig von jedem nutzenden Gulden zu geben 3 kr.

11. Demnach sich auch etliche Juden allhier befinden, die da Pferd und Wagen haben, also sollen sie schuldig sein, den Wert des Pferdes zu sagen, was es kostet, und sodann von jedem Gulden gleich zu erlegen 1 kr.

Ebenfalls auch wenn einer ein Pferd sich selber hält, soll er den Wert dessen sagen und von jedem Gulden entrichten 1 kr.

12. Die Ross-Tauscher, welche mit den Pferden handeln und jewenn für ein Pferd ein mehreres einhandeln, sollen das eingehandelte Pferd selbst schätzen, und sodann von jedem Gulden erlegen $^1/_2$ kr.

Wenn er aber sein Pferd verhandelt und bekommt es von Geld auf, von jeden Gulden $1^1/_2$ kr.

13. Wer da Geld ausleihet auf Interesse, soll er die einkommenden Interessen zusammenrechnen und alsdann von jedem Gulden erlegen 3 kr.

Item wenn einer Geld wegleihet und gibt einen Zuschlag von Waren auf, und schlägt ihm dieselbe hoch an, soll er rechnen, was die Waren in barem Gelde wert wären und sodann von den übrigen, was die Waren wert sind, von jedem Gulden geben 3 kr. Derjenige aber, so die Waren empfängt, von jedem Gulden 1 Wiener.

14. Die Fleischhacker sollen alles zusammenrechnen, was sie sowohl zu Hause bei ihnen als auch bei den Christen und auch in den Fasten zusammen schlachten, und von dem Gewinn von jedem Gulden geben 3 kr.

15. Gleichergestalten Schneider, was sie mit ihren Gesellen verdienen, sollen den Lohn der Gesellen abrechnen und von dem übrigen von jedem Gulden erlegen 3 kr.

16. Branntweinbestandsinhabern in den Dörfern steht bei der Gemeinde mit ihnen sich zu vergleichen, oder ja mit dem Berdon einzuschliessen.

17. Dieselbigen Juden, die da für Wein, Bier und Brantweinschenken gedungen werden sollen, geben von ihrem Lohne von jedem Gulden 3 kr.

18. Item dieselben, welche ihre Häuser oder Zimmer und Ställe, wie auch Sessel in der Schul dem andern verdingen von jedem Gulden $1^1/_2$ kr.

19. Glaser, Strumpfstricker, Knopfmacher, Posamentirer und Kürschner, was sie ihrem Handwerk einkaufen, von jedem Gulden 1 kr. Was aber die Kürschner in ganzen Rauchfellwerken, Stücken und die Knopfmacher von Seiden verkaufen, davon von jedem Gulden 1 Wiener.

dieselbe hiermit solchen Berdon gnädig genehm halten und bestätigen. Urkunde dero Hofkanzlei gewöhnliche Fertigung.

Gegeben Crembsir den 3. Februari A° 1689.

Fürstl. Bischöfl. Olmütz. Hof Canzlei

(L. S.) Elias Isidorus Schmid.

Demnach der hochwürdigste hochgeborene Fürst und Herr Herr Carolus von Gottes Gnaden Bischof zu Olmütz, Herzog, des heil. böhm. Reichs Fürst[1]) cet.

Obwohl gegen diesen Berdon viele Beschwerden einliefen, da er in einer Zeit gemacht wurde, wo Handelschaft und Gewerbetreiben stark in Flor gewesen, behauptete er sich dennoch lange[2]) und erhielt eine wesentliche Erweiterung in der Gemeindeverfassung vom Jahre 1708, (§ 106—108, 137, 178), durch welche die genannte alte Ordnung ausser Kraft gesetzt wurde. Durch das Aufhören ihrer Giltigkeit aber ist sie bis auf einige bei Krochmal (a. a. O. Nr. 24, 102) erhaltene Fragmente aus Mangel an Beachtung verloren gegangen. Veranlassung zur Erneuerung gab wohl nebst der fortgeschrittenen geistigen Entwicklung und dem ausgedehnten Geschäftsverkehr das in diesem Jahre von Herzog Carl III. ertheilte umfangreiche Privilegium, welches eine ganze Umgestaltung in das Gemeindeleben brachte. Unter anderen tief eingreifenden Reformen, welche dasselbe bewirkte, wurde am 10. März und 20. Mai dieses Jahres die Anlegung eines jüdischen Grund- und Kirchenväter-Buches angeordnet, „worin alle bisherigen und in Zukunft erbauten und erkauften Häuser und Schulsessel ordentlich eingetragen werden sollen mit allen Klauseln, die solche Kraft und Macht und Beglaubigung in Allem und Jedem haben, als wenn es vor den vornehmsten Juristen geschehen wäre."

Solche vielseitige, über alle Zweige des Gemeindewesens ausgebreitete Veränderungen legten das Bedürfniss nach einer neuen jüd. Stadtpolizei-Ordnung nahe, „welche vermöge hochobrigkeitlichen Befehls durch dazu verordnete Vorsteher als

---

[1]) Der Text stimmt mit dem Original, nur in der Schreibweise weicht vorstehende Abschrift an einigen Stellen ab.

[2]) In einer am 2. December 1752 von der Kaiserin Maria Theresia für die Juden Mährens zur Einhebung der Contribution (90000 fl) gegebenen Norma wird der Nikolsburger Pardon als Richtschnur für alle Gemeinden festgesetzt. (§ 14.) Er umfasst 25, mit dem hiesigen Berdon in manchem gleiche §§. Beider Prototyp waren die „Tikune Pardon" von Prag (1654), die § 106 der jüd. Stadtpolizei erwähnt werden. Die Etymologie des Wortes Berdon, Pardon, ist nicht sicher. Nach Perles a. a. O., S. 58. 68 wäre es aus dem poln. Parodline herzuleiten.

Simon Rys, Markus Abraham, Simon Munk, Abraham Aussee, und Joachim Wolf auf 6 Jahre und nicht weniger aufgezeichnet und ins Werk gestellt und endlich, wenn es der Gemeinde beliebig, nach verflossenen 6 Jahren ferner dabei zu bleiben anheim gestellt werde".

Die jüdische Polizei-Ordnung zerfällt in 5 Abschnitte: „Von Talmud Thora Vättern, Jerusalem-Gelder, Schulsachen, Von der Anlag, die Verneuerung des Judenrichters" und enthält 200 Paragraphe, die sich weitläufig über alle damaligen Vorkommnisse in der Gemeinde ergehen. Die wichtigsten, den Anfang, die Mitte und den Schluss der ganzen Ordnung bildenden Bestimmungen über den Unterricht sollen wegen ihres gegenwärtig noch pädagogischen Werthes in ihrem Wortlaute angeführt werden [1]).

Der Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht.

Von Talmud Thora Vättern und wie sich die mit Verdingung der armen Kinder zur Lehre zu verhalten haben. [Wir haben beschlossen:]

1. Alle Osterfeste sollen von den Gerichten 2 T. T. Väter erhalten werden, welche der Armen Leute Kinder (die sorgfältig behandelt werden müssen, weil von ihnen die Lehre ausgeht

[1]) Die Eintheilung hält sich an die der 311 Statuten, welche ebenfalls dem ersten Abschnitte „Die Säule der Lehre" das Motto aus Spr. 1, 7 voransetzen. Dasselbe haben auch die Beschlüsse der in Cremsier im Jahre 1681 und 1694 tagenden Synoden. Die der Letzteren haben noch die Worte „Der Thoraunterricht wiegt alle guten Werke auf" aus Pea 1, 1. Ueber das Original unserer Thekanot, welches jetzt im Besitze der jüd. theol. Lehranstalt in Wien ist, berichtet Rabb. David Oppenheim in der Neuzeit Jhrg. 1863 Nr. 6. Es schliesst mit der am 17. Ab 1807 erfolgten Bestätigung der Statuten vom Rabbiner Salomon Jomtob, den hebräischen Unterschriften der Baale Thekanot, der Verfasser derselben, und mit einem Inhaltsverzeichnisse. Meiner Arbeit lag eine im f. b. Archiv vorhandene Copie zu Grunde, deren Abweichungen vom Original ich einklammerte. Dieselbe ist nach einer Mittheilung des Herrn Prof. Dr. Lechner, dem ich die Abschrift der jüd. Stadt-Polizei sowohl als des Berdons verdanke, an vielen Stellen mit Wachs betropft, was für ihre öftere Benützung spricht. Diese dürfte bei den bischöflichen Entscheidungen bis nahezu 1848 zur Anwendung gekommen sein. Erst im Jahre 1850 nahm die Gemeinde einen Anlauf zum Entwurfe einer neuen Verfassung, die aber nicht zur Ausführung kam. § 6 derselben ordnet das Verhältniss des Vorstehers der T. T., dem der administrative Theil zugewiesen ist, zum Rabbiner, der zunächst berufen ist, den religiösen Unterricht zu beaufsichtigen, eine pädagogische Theorie, die auch nach § 5 der neuen Statuten, sowohl in der hiesigen als auch in den derzeit von mir vertretenen Gemeinden Holleschau und Kojetein zum Ausdrucke kommt.

(Tr. Nedarim 81.), zu den Schulmeistern verweisen sollen zur Lehre anzudingen und überantworden, jedoch solche Männer, welche gelehrt (die Kinder verhören) und verstehen können, dass die Schulmeister die Kinder recht instruiren und lehren; auch damit die Schulmeister ein Fleiss anwenden, das Einsehen haben sollen. Dieses Ambt ist wie kein Ambt unter andern Ämbtern, wenn er gleich wirklich in einem stehe, anzurechnen [darf er doch T. T.-Vater sein.]

2. Dergleichen T. T. Vätter sollen verhalten werden, welche über Feld keine Handlung führen und stets zu Hause bleiben. diese sollen alle Freitag mit einer Püxe von Haus zu Haus und in ein jegliches Gewölbe gehen und das Almosen fleissig einsammeln, im Falle, dass einer von ihnen nicht zu Hause wäre, so kann er einen andern bestellen, welcher das Almosen in die Büxen einfordert und solle demselben aus der Büxen ein Groschen zum Lohne gefolget werden.

3. Alle Wochen soll dieses Gefälle aus dieser Büxe fleissig abgezählt und in ein Buch eingetragen hernach in ein dazu gehörige Kastel das Geld verwahrt werden. Dieses Kastel soll bei einem T. T. V. verbleiben und die andern davon den Schlüssel haben; auch werden sie alle Sonntag, welche am Sabbath bei den Zehngebot dahin ein Almosen zu geben versprochen, einfordern und in besagtes Kastl verwahren und in das Buch ordentlich eintragen.

4. Und dieweilen diese wöchentliche Almoseneinforderung zur Verdingung armer Kinder nicht erkleckt, also haben wir anerkannt, dass man den Tag vor dem langen Fasttag und einen Tag vor Osterfeiertag von einem jeglichen, der da in die Anlag 1 fl. soviel $^1/_2$ kr. durch die Schulklopfer mit aller Execution einfordern d. i. zwei Mal des Jahres wie oben gemeldet, auch alle die am Schabbes 7. und am Feiertag 5. in den letzt genannten Tag vorkommende Zehngebot-Verehrung die Hälfte von diesem Gelde der Talmud-Thora zugestellt, wie nicht weniger was alle Jahre von dem Spitalgelde übrigbleibt, soll ebenfalls dahingegeben und verrechnet werden.

5. Weilen aber zu dieser Einforderung (s. § 48) ein ordentliches Buch aufgerichtet und die Empfänge und Ausgaben hierin richtig beleget, wenn also wieder neue Thora Väter erwählt, haben sie ohne Nachfrage der Gerichten, das Geld, was sie geübrigt, den neuen zu übergeben, und auf das, was sie übergeben, sich eine Quittung geben lassen.

6. Alle Oster- und Lauberfest sollen sie die T. T. Väter durch das halb Jahr Gefäll fleissig nachreithen und auch zu

Papier stellen, auch sollen sie alle armer Kinder Namen wie auch von der Schul und Gem. Bedienten und Bedürftige zu Papier stellen, jedoch nicht mehr als [mindestens] von jeglichen Armen Leuten einen anzurechnen. Wenn solches vollzogen, sollen sie es dem Judenrichter und Bürgermeister vorweisen, welche nachzusehen haben, ob nicht etwelche aus den armen Kindern Väters eigenen Mitteln hätten bedungen werden können. Ist es, dass den T. T. Vätern es dennoch für gutt, was sie verzeichnet, zu sein befundeten, soll ihr Votum eben gleich des Richters und Bürgermeisters respectirt werden. [Der Rabbiner soll ein besonderes Gutachten abgeben.]

7. Die Verdingung der armen Kinder sollen alle halbe Jahre d. i. in der höchsten Schul Talmud à 4 fl., in der mittelsten Bibel à 3 fl., in der kleinsten Beten mit 2 fl. den Schulmeistern abgestattet und die T. T. Väter sollen fleissend in Acht nehmben, umb die Kinder bei rechten Schulmeistern, (so bescheiden und gut lehren), angedinget werden.

73. Auch dass weilen wir gesehen haben, dass sehr grosse Unordnungen zwischen den Schulmeistern bishero gewesen sind und einer mehr als zu viel Schulkinder an sich gezogen und etwelche hingegen gar keine und kaum das Brot sich erwerben können, also soll von dato dieser neu gemachten Polizei dieses veränderten Gesetzes sich ein jeder hier angesessener Schulmeister zu halten wissen, nämlich dass er des Tags nicht mehr als 10 Stund lerne und zwar von der höchsten Schul soll eine Person vor $^5/_4$ Stund, einer aber der da den Talmud lehre, vor eine Stund, der die Bibel $^3/_4$ Stund, die da Lesen lernen $^1/_2$ Stund, die anfänglich 3 vor eine Stund zu rechnen sind und derer nicht mehr anzunehmen haben, als die obige 10 Stund betroffen, jedoch diese Knaben, so Thalmud u. Bibel lernen, müssen schon vorhero ein halbes Jahr gelernt haben, alsdann ist ihnen diese ausgesetzte Stund anzurechnen und soll der Schulmeister für eine Stunde die Bezahlung nicht weniger als 6 fl. halbjährig haben, so in der Summa das halbe Jahr 60 fl. beträgt und dieses wird hiemit diesfalls ausgetheilt, um die Schulmeister desto füglicher die Jugend unterweise und sich dabei ernähren möge und die Schulmeister, welche die hohe Schul, Talmud und die Bibel lernen, sollen keine Madl und kleine Kinder lernen, umb er diesen Ersteren desto besser vorstehen könne.

74. Die einheimischen Schulmeister sollen alle Oster- und Lauberfest sich mit den Leuten unterreden, welche Kinder man ihm zu lernen geben thut, und gleich nach den Feiertagen

jedesmalen eine Specification der aufgenommenen Kinder, wie viel und wem sie gehören und auch was sie lernen, aufsetzen und den Richtern zustellen sollen, damit kein Unterschleif des obigen Aufsatzes nicht geschehe und soll keine Ausrede gelten, wenn eben einer sagen wollte, er lerne bei einem [Verwandten] umsonst, sondern es soll eben dergleichen unter diese Zahl der Studenten eingesetzt werden, umb man die übrige Kinder was die angesessenen Schulmeister nicht mehr annehmen können, andern zur Lehre verweise und soll der angesessene Schulmeister nach verflossener Zeit, als er die Specification eingereicht hätte kommen und sich beschweren, er habe nicht genug Lehrkinder auf die ihm ausgesetzte Stunden, so gilt seine Ansuchung im geringsten nicht mehr, wenn schon dergleichen Kinder fremden Schulmeistern überantwortet werden mussten, weil sie sich zeitlich und eben vor der Zeit diesfalls anzumelden haben [nur er selbst ist schuld und keiner soll sich seiner annehmen].

75. Die Gerichten sollen fleissig Acht haben auf die Schulmeister, und dem Schulklopper fleissig zu visitieren anbefehlen, umb sie nicht mehrere Schulkinder, als sie die Specification eingereiht und ihr Aufsatz ist, haben, sollte der Schulklopper bei einem über die Zahl finden, so sollen nicht allein ihm diejenigen Lehrkinder also balder weggenommen werden, sondern auch soll er auf Talmud-Thora einen Reichsthaler und nach Erkentnis der Gerichten auf die Obrigkeit eine Straf erlegen, und wenn ein jeglicher einheimischer Schulmeister mit Schulkindern versehen, so sollen alle die übrigen Kinder den fremden wie forne gemeldet, verdinget, werden, jedoch nur auf 8 Stund. Sollte sich aber einer von den fremden Schulmeistern anmassen, ein mehreres als 8 Stund zu lehren, so soll derjenige gar weggeschafft werden; im Falle, dass wenn ein Fremder zum erstenmal herkäme und die einheimischen alle mit Lehrkindern auf 10 Stund versehen wurden und der Fremde auch so viel als 10 Stund betreffen zu lernen hätte ihm sothane Lehr zuzulassen ist. [Die Eifrigen befleissigen sich und kommen ihrer Pflicht zuvor.]

(Fortsetzung folgt.)

Isachar Bär gen. Berend Cohen, der Gründer der Klause in Hamburg, und seine Kinder.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

In der Reihe berühmter Familien, die dem Hause Samson Wertheimer's durch Verschwägerung nahe standen und Glanz verliehen, andererseits aber auch von dieser Sonne der Judenheit in deutschen Landen Licht empfingen, war der Name Berend Cohen's in Hamburg bisher der dunkelste. Neben den Geschlechtern Lazarus Pösing und Emanuel Oppenheimer in Wien, Behrend Lehmann in Halberstadt, Gabriel Eskeles in Nikolsburg, David Oppenheim in Prag und Löw Isaac Zurkan oder Kann in Frankfurt am Main [1]) schien die Hamburger Familie völlig in den Hintergrund zu treten, als müsste ihr kleines Licht neben dem Glanze solcher Namen verlöschen. Allein die Thatsache, dass Samson Wertheimer, nachdem er so seine Kinder der Reihe nach mit den stolzesten Namen seiner Tage in verwandtschaftliche Verbindung gebracht hatte, für seine jüngste Tochter Hanna den Gatten aus dem Hause Behrend Cohen's sich ersah, war an sich schon genügend, die Vermuthung zu sichern, dass fortgesetzte geschichtliche Forschung auch das Dunkel, das über diesem Namen schwebte, zu lichten und in seinem Träger einen Mann nachzuweisen im Stande sein werde, der würdig und gleichberechtigt als Endglied der glänzenden Kette sich anreiht. Und Berend Cohen war, wie die spät und nur allmählich zu Tage gekommenen Quellen heute erkennen lehren, in der That ein Ebenbürtiger des Kreises, in den ihn die Verbindung seines Sohnes Juda Seligmann mit Hanna Wertheimer gebracht hatte, ein trefflicher durch eigene Kraft emporgetragener Mann, der hinter keinem seiner neuen Verwandten zurückzustehen brauchte und gleich ihnen es verdient, dass sein Andenken der Vergessenheit, der es anheimzufallen nahe war, entrissen und in lebensvolle geschichtliche Beziehungen wieder eingefügt werde.

Dank den Aufzeichnungen der Hamburgerin Glückel von Hameln [2]) können wir in das Herz Berend Cohens zu einer Zeit bereits einen Blick werfen, in der sein Name noch kaum

[1]) D. Kaufmann, Samson Wertheimer 78—98.
[2]) Ib. 258 n. 1.

über das Weichbild seiner Stadt oder der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck hinausgedrungen sein mochte. Ein makelloser Charakter, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und wachsende Glücksgüter hatten ihn früh zu einem der angesehensten Männer seiner neuen Heimat erhoben. Die Wohlthaten, die von seinem Hause ausgingen, in dem in glücklichstem Einvernehmen mit dem Gatten Bella, eine Verwandte Glückel's von Hameln, neben ihm waltete, wuchsen mit den Reichthümern, die ein freundliches Geschick aus seinem Füllhorn ihm spendete. Kinder von Verwandten, da eigene dem Ehepaare Behrend und Bella Cohen versagt geblieben waren, bevölkerten das Haus. An Liebe und Opferwilligheit nahmen es die Pflegeeltern mit den zärtlichsten und hingebendsten Eltern auf. Seligmann und Glückel Cohen, Ruben Rothschild hiessen die Pflegekinder, denen die unbegrenzte Fürsorge dieses treuen Ehepaares zu Theil wurde. Seligmann war an eine Tochter Hirz Hannnover's, wie ich vermuthe, eine Enkelin des hannöverischen Kammeragenten Leffmann Behrens [1]), verheirathet worden und nach Hannover gezogen. Ruben Rothschild dagegen war in Hamburg am Wohnorte der Pflegeeltern zurückgeblieben, deren Liebe sich jetzt ganz und ungetheilt auf das noch unmündige Kind, Ruben's Schwester, Glückel vereinigte. Da geschah es um das Jahr 1687, dass unheilbares Siechthum die Gattin Berend Cohen's auf's Krankenlager warf. Bella stand erst in ihrem 51. Jahre, aber sie fühlte es, dass ihr Ende nahe war. In ihrer fürsorglichen Liebe den verlassenen Gatten und das verwaiste Pflegekind zugleich umspannend, hatte sie nur noch den einen Wunsch, dass Berend Cohen seiner Nichte Glückel zum Ehebunde für's Leben die Hand reichen solle. Sie konnte nicht sterben, ehe ihr diese Zusage geleistet wurde und bevor sie noch einmal ihren Pflegesohn Seligmann aus Hannover gesehen hatte. In Gegenwart Josef Hameln's und Samuel Orgel's gab der verzweifelte Gatte unter Handschlag das Versprechen, dass er nach dem Wunsche seiner sterbenden Gattin Glückel, Phöbus Cohen's Tochter, heimführen werde. Er hatte unter dem Zwange des Augenblicks über die mannigfachen Collisionen hinweggesehen, in die ihn die unfreiwillige Zusage bringen würde. Bald aber stellte sich der Altersunterschied, das väterliche Verhältniss, in dem er bisher zu dem Mädchen gestanden, das halb noch ein Kind war, zwischen sein Versprechen und dessen Erfüllung. Vergebens war alles Drängen der Ver-

[1]) Memoiren ed. Kaufmann p. 257 ff.

wandten, die keine Fremde in das reiche und angesehene Haus den Fuss wollten setzen lassen, vergebens der Widerspruch R. Zebi Aschkenasi's, des Klausrabbiners von Altona, wie ich annehme, der keinerlei Möglichkeit, Berend Cohen des so feierlich gegebenen Wortes zu entbinden, zugeben mochte, es fanden sich andere Rabbiner, die den geltend gemachten Gründen zur Zurücknahme des Versprechens Kraft und Wirkung genug beimassen. Glückel ward von ihrem Pflegevater glänzend versorgt und nachmals mit einem Sohne Jost Liebmann's in Berlin verheirathet. Berend selber zögerte nicht, einer Tochter Tewele Schiff's in Hamburg die Hand zu reichen, die ihm vor Ablauf eines Jahres einen Sohn gebar, dem der Name seines Wormser Grossvaters Juda Seligmann beigelegt wurde.

Berend Cohen war ein Mann in vorgerückten Jahren, als er seine zweite Ehe einging. Wie aus dem grünen Buche von Worms hervorgeht, war ihm daselbst bereits am 16. October 1658 eine Schwester, die an Simeon Cohen verheirathete Schönlein oder Schelchen, verstorben [1]). Sein Vater Juda Seligmann, der Sohn Jacob Josef Cohen's, muss nach dem ihm im Memorbuche von Worms beigelegten Titel ein rabbinisch gelehrter Mann gewesen sein [2]). Wie zahlreiche seiner Heimatskinder, wie Samuel Oppenheimer, Samson Wertheimer, die Brüder Sinzheim, um nur die bedeutendsten zu nennen, ihr Glück in der Fremde begründet haben und durch erfolgreiche geschäftliche Unternehmungen zu fürstlichen Reichthümern gelangten, so scheint auch Berend Cohen erst nach seiner Uebersiedelung von Worms zu jener Stufe des Vermögens sich erhoben zu haben, die ihm die Uebung so reicher Wohlthaten ermöglichte. Jedenfalls war auch er bereits ein erbangesessenes, in Ehren und Würden befestigtes Mitglied der Hamburger Gemeinde, als daheim seine Vaterstadt Dienstag am 31. Mai 1689, von den Franzosen in Brand gesteckt, in Asche sank [3]).

Es war ein kurzes Glück, das Berend Cohen in seiner zweiten Ehe beschieden war. Kaum anderthalb Jahre hatte die Verbindung gedauert, Juda Seligmann zählte noch nicht sechs Monate, als seine junge Mutter von einem vorzeitigen Tode dahingerafft wurde [4]). Aber das frühverwaiste Kind erhielt in seiner Tante Genendel, einer anderen Tochter Tewele Schiff's, eine zweite Mutter. Aus der Verbindung mit ihr, der

[1]) קבץ על יד Jahrgang IV, 17 zu p. 18 Z. 14.
[2]) Ib. III, 18, Z. 11.
[3]) D. Kaufmann, B. Jair Chajjim Bacharach 72 n. 4.
[4]) Glückel Hameln's Memoiren p. 262.

dritten Ehe Berend Cohen's, entsprossen seine Söhne Juspa, Meïr, Nathan und seine Töchter Chawa und Fradche.

Aber die vermehrte Kinderschaar, die wachsenden Bedürfnisse des Hauses liessen keine Verringerung in den Wohlthaten eintreten, die Berend Cohen mit fürstlicher Freigebigkeit an Arme und Bedürftige ausstreute. Bald sollte es vielmehr an diesen flüchtigen und vorübergehenden Beweisen seiner Mildherzigkeit und seines Ueberflusses nicht genug sein; er sann auf ein dauerndes Zeichen seiner frommen Gesinnung. Es war die Zeit, da die Errichtung von Talmudklausen, von Stiftungen zu Unterrichtszwecken dem Ehrgeiz und dem Hochsinne jüdischer Reichen ideale Ziele setzte. Wie Zacharias Lewi vor der Vertreibung der Juden aus Wien sein Lehrhaus für ewige Zeiten aufzurichten unternommen hatte[1]), so spendeten die Begütertesten unter den deutschen Juden am Anfang des 17. Jahrhunderts an ihren Wohnsitzen oder in ihren Heimatsorten Lehrstätten für die Pflege des Gesetzesstudiums, in der sie die schönste Bethätigung ihrer Gottesfurcht und ihrer Seele Seligkeit erblickten. Samson Werthheimer war eben daran, in Worms solch ein Lehrhaus zu stiften, das er wegen der Kriegswirren der Zeit nach Frankfurt am Main verlegte. David Oppenheim, der böhmische Landesrabbiner, schmückte Nikolsburg, den Schauplatz seiner einstigen Wirksamkeit, mit solch einer für ewig fundirten Heimstätte der Gotteslehre. Isachar Bürmann verherrlichte sein Halberstadt mit einer von Grund aus neu erbauten Talmudklause[2]), in der drei Gelehrte ständig ihren Unterhalt finden und dafür Unterricht und Erbauung für die Gemeinde und die herbeiströmenden Jünger aus der Fremde spenden sollten. Lemle Moses d. i. Reinganum beschenkte Mannheim mit dem bleibendsten Denkmale seines fürstlichen Reichthums dem Lehr- und Gotteshause, das seinen Namen erhalten hat[3]). Berend Cohen war gleich jenen Männern Einer von denen, die ihr Tagewerk trotz aller Mühen des Berufslebens nicht abgeschlossen sahen, bevor er nicht in der Beschäftigung mit dem Talmud sich gestärkt und erhoben hatte. Zur Pflege und Förderung des Gesetzesstudiums über die Dauer seiner Tage hinaus beitragen zu können, seinen Namen an eine Quelle zu knüpfen, aus der unausgesetzt Unter-

[1]) S. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien 67.
[2]) B. H. Auerbach, Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt 61 f.
[3]) S. Löwenstein, Geschichte der Juden in der Kurpfalz 170 ff, Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal 68 f.

weisung und das wahre Licht dieser Welt strömen würde, eine Stätte aufzurichten, in der die Lampe der Lehre nicht erlöschen würde, auch wenn längst die Hände zerfallen sind, die sie gezündet haben, das war die unwiderstehliche Sehnsucht seines Herzens, an deren Erfüllung er sich weiden wollte seinen ganzen Lebensabend lang. So entschloss er sich denn um's Jahr 1707, neben dem Hause, das er selbst bewohnte, solch eine Zufluchtsstätte der Gotteslehre zu errichten, in dem vier Gelehrte von Ruf und Bedeutung den Altar des Studiums gleichsam unausgesetzt in Brand erhalten sollten, damit Licht und Wärme davon ausgehe für Nahe und Ferne. Berend Cohen war aber auch wohl berathen, als er diese Stiftung aufrichtete. Mehr als sein ganzes Vermögen, das die Wandelbarkeit aller Glücksgüter nur zu bald erfahren sollte, hat die Talmudklause von Hamburg seinem Andenken geleistet, das litterarischer Nachruhm allein davor bewahrt hat, in die Nacht ewiger Vergessenheit herabzusinken, die so viel Gute und Gerechte schon verschlungen hat. Ephraim, der Sohn Samuel Sanwel's, aus der in Hamburg verbreiteten Familie Hekscher, der Schwiegersohn des berühmten Rabbiners von Glogau, Jehuda Loeb Kara, nachmals Beisitzer des Rabbinates der drei Gemeinden, war der Erste, der mit drei neben ihm berufenen Gelehrten die neue Talmudklause bezog, deren Namen und Angedenken er durch ein schriftstellerisches Denkmal[1]) befestigte. Auch Samson Bloch, der Fromme genannt, Hechasid, der Urheber neuer Tosafot zur Mischna, auch durch die Angriffe bekannt, die er von der streitbaren Kritik Jakob Emden's erfahren[2]), zierte später durch sein Ansehen das neue Lehrhaus.

Durch Reichthum und gesellschaftliche Stellung ausgezeichnet, von einer der grössten und berühmtesten Gemeinden Deutschlands durch ein ständiges Vorsteheramt geehrt, als Anwalt und Fürsprecher seiner Glaubensgenossen vor den Behörden weithin genannt und gepriesen, hatte Berend Cohen durch die Aufrichtung der mit so reichen Mitteln ausgestatteten Talmudklause vollends sich zu der Stufe erhoben, auf der die Mächtigen von Namen und Einfluss unter seinen Glaubensbrüdern in Deutschland standen. Er war es werth und würdig geworden, dass das Auge seines Heimatsgenossen, des Wormsers Samson Wertheimer, sich auf ihn lenke, als er damit umging, seiner jüngsten Tochter den Gatten zu wählen. Juda Seligmann, der älteste, der Erstgeborene unter den Söhnen Berend

[1]) לוית חן Altona 1733, 2°.
[2]) Vgl. Wagenaar תולדות יעבץ p. 34 n. 287.

Cohen's, war nach der Sitte der Zeit früh der Mann Hanna Wertheimer's, der Schwiegersohn des allmächtigen Schützlings dreier deutscher Kaiser, Samson Wertheimer's, geworden. In dem Gnadenbriefe, den Karl VI. am 4. Mai 1713 seinem Oberhoffactor verleiht, in jenem Familienprivilegium, dessen huldreicher Bestimmungen kein zweites jüdisches Haus jener Tage sich berühmen konnte, erscheint Seligman Berent Salomon [1]), wie der Sohn Berend Cohen's amtlich genannt wird, bereits als Wertheimer's jüngster Tochtermann und kaiserlicher Factor, wohnhaft in Hamburg. Im Geschäfte des Schwiegervaters thätig, hatte Seligmann, wenn auch Hamburg sein ständiger Wohnsitz geblieben war, häufig Veranlassung, nach Wien zu kommen, wohin auch Frau und Kinder ihm zu längerem Aufenthalte zu folgen pflegten. In die Wiener Erde, im Friedhof der Rossau, ward auch am 31. Mai 1719 sein Kind gebettet, ein Knabe, der den Namen von Samson Wertheimer's Vater Josel trug [2]). Mit den häufigen Reisen Seligman's hat auch sein Vater rechnen zu müssen geglaubt, als er am 15. August 1725 seinen letzten Willen niederschrieb, mit dessen Vollziehung er seinen Erstgeborenen betraute, den nur in dem Falle, als er von Hamburg abwesend sein würde, der älteste der Brüder vertreten sollte.

Berend Cohen war ein Greis in hohen Jahren, als zum ersten Male die Veranlassung an ihn herantrat, sein Haus zu bestellen [3]). Rüstig und geistesfrisch noch im späten Alter, weilte er mit festem Gedächtniss bei den Erinnerungen seiner Kindheit und vermochte Jakob Emden [4]), denn ihn erkenne ich als seinen Berichterstatter in dem „greisen R. Bär Cohen", von den „Wilnern" zu erzählen, die 1656 in der zweiten Verfolgung unter Bogdan Chmielnicky vor allen ihren Landesgenossen an Geist und Gelehrsamkeit hervorgeragt hatten.

Die Sorge um die Talmudklause und deren Sicherung in allen Wechselfällen der Zeit war, was Berend Cohen am meisten am Herzen lag. Beide Häuser, das von seinem Sohne Seligmann bewohnte und das Nachbar-Haus, in dem neben

---

[1]) D. Kaufmann, Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimer's 84 und 86.

[2]) Die mir von Rabb. Dr. Salomon Fuchs s. A. mitgetheilte Grabschrift N: 528 lautet: פה הילד יחל בן מהור' וטל(ו)[י]מן מדמבורג נפטר ביום ד יג סיון תעטל תנצבר

[3]) S. sein Testament im Anhang N: I.

[4]) In dem Fragment der Selbstbiographie Emden's nach dem berichtigten Texte in אוצר הספרות IV, 436: בך סח לי הישיש הירה ריבער כהן.

seiner eigenen Wohnung wohl auch die Klause sich befand, sollten das Eigenthum der Stiftung bilden, für die noch ein Capital von fünftausend Reichsthalern Courant zur Erhaltung ausgesetzt wurden. Eine Schuld von tausend Reichsthalern Courant, die auf den Häusern lastete, sollte aus dem Nachlasse getilgt werden. Am Liebsten hätte es Berend Cohen gesehen, wenn die Gemeinde das Capital übernehmen wollte, um daraus ständig die Zinsen zur Erhaltung der Klausstiftung zu zahlen. Sollte dies nicht geschehen können, so sollte das Geld angelegt oder zum Ankauf von Häusern verwendet werden, deren Miethzins der Stiftung gehören würde. Die Pflicht, die Häuser und das Capital für die Stiftung zu verwalten, obliegt testamentarisch Seligmann Cohen und seinen Erben, und nur in dem Falle, als der Erstgeborene dieser Verpflichtung nicht nachkommen könnte, den übrigen Brüdern und ihren Rechtsnachfolgern.

Die Legate, die Berend Cohen zur Vertheilung an Arme und Verwandte bestimmte, unter denen er auch die Kinder seiner Pflegetochter Glückel bedachte, betragen viertausendvierhundertsieben Reichsthaler und eine Mark. Davon sollen achtzehnhundertvierundsiebzig Reichsthaler nach dem Zahlenwerthe des Namens des Stifters bei Eröffnung des Testamentes zur Vertheilung gelangen u. z. in der Weise, dass 574 Reichsthaler an die Armen der Gemeinden Altona und Hamburg in Theilbeträgen von sechs Thalern, 200 an die von Altona, Hamburg und Wandsbeck zu je zwei Thalern, 400 an die von Seligmann Cohen auszuwählenden armen Gelehrten nach dem Loose zu je sechs Thalern, 600 an Phöbus b. Ruben Türk, 100 an Mirjam Eschbach und die Zinsen von 800 an Reizchen, die Gattin des Michael Zunz ausbezahlt werden. Im Sterbejahre sollen die Gelehrten der Klause auf die Zahl von achtzehn sich erhöhen, von denen Jeder, die Schriftgelehrten noch über ihrem Gehalte, 100 Reichsthaler ausbezahlt erhalten. Sie sollen dafür die Verpflichtung übernehmen, bis zum ersten Jahrzeitstage ein volles Jahr hindurch Nacht und Tag für das Seelenheil des Dahingeschiedenen in seinem Lehrhause dem Talmudstudium obzuliegen. Obendrein erhalten sie dafür am ersten Todestage des Stifters je hundert Mark. R. Samson Bloch, dem die Fürsorge für die getreue Erfüllung dieser Wünsche aufgetragen wird, erhält ausserdem ein Legat von hundert Reichsthalern. Ausser dieser in der eigenen Klause angeordneten ständigen Seelenfeier werden in Worms, Altona und Hamburg noch je zehn Arme, denen je 200 Thaler dafür ausgesetzt sind, damit

betraut, täglich eine Hälfte des Psalters im Gotteshause ein Jahr hindurch zum Andenken an den Verstorbenen zu recitiren. An die Armen der Gemeinde Worms sollen ausserdem noch fünfzig Thaler vertheilt werden. Am ersten Todestage des Erblassers sollen ausserdem noch sechshundert Reichsthaler an die Armen von Altona und die würdigsten dürftigen Frommen und Gelehrten der drei Gemeinden in Beträgen von fünf Thalern zur Vertheilung gelangen, und weitere hundert Thaler an Arme, die bei dieser Vertheilung nicht berücksichtigt werden konnten oder bei der Verloosung durchgefallen waren. Die Diener und Dienerinnen des Hauses erhalten nach letztwilliger Verfügung zusammen einen Betrag von 400 Reichsthalern.

Die Klause wird ausserdem noch mit zwei silbernen Leuchtern bedacht, die Seligmann Cohen und seine Nachkommen allsabbathlich mit Kerzen zu versehen die Pflicht übernehmen.

Zwei Stiftungen in der Höhe von tausend und zweitausend Zins bringend angelegten Reichsthalern dienen dazu, alljährlich am Rüsttage des Neujahrsfestes die armen Schüler der Klause zu bekleiden und eine siebzehnjährige Waise mit der Brautausstattung zu versehen. Salman b. Nehemia, der mit der Verwaltung dieser Legate betraut wird, erhält die Summe von 500 Thalern.

Die Theilung des Vermögens unter den Erbberechtigten ist der älteste Sohn Seligmann vorzunehmen eingesetzt, der jedoch einen vertrauenswürdigen Mann zur Abwickelung dieser Geschäfte hinzuziehen möge. Ihm selber gebührt, da er seinen Antheil als Erstgeborener bereits bei seiner Verehelichung ausgefolgt erhalten hat, nur ein gleicher Theil mit den Uebrigen. Bevor die Theilung vorgenommen wird, ist für Nathan und Freudchen Cohen ein Betrag von je 22000 Reichsthaler Courant auszuscheiden, die ihnen, den damals noch Unvermählten, der Vater noch schuldet. Seligmann wird in einem Codicill vom gleichen Datum zum alleinigen Testamentsvollstrecker eingesetzt, dem es an's Herz gelegt wird, den Geschwistern mit Rath und That zur Seite zu stehen.

Den Söhnen, vor Allem aber dem Erstgeborenen, dem, wie der Vater sagt, von Gott Erbetenen, macht er es zur heiligen Pflicht, täglich wenigstens Etwas zu „lernen". Es soll kein Tag vorübergehen, in dem Seligmann nicht zum Mindesten in einem der ethischen Grundwerke des mittelalterlichen jüdischen Schriftthums Erbauung gesucht haben würde.

Zum Schlusse bittet der Vater seine Kinder, für den Entgang an Vermögen, das er für wohlthätige Zwecke verstiftet, ihm nicht zu zürnen, da er diesen Theil seines Nachlasses als den besten Lohn seiner Mühen betrachte. Ausdrücklich verbietet er jeden Nachruf, jede Leichenrede zu seinen Ehren. Seinem schlichten Namen soll, wie das von dem Beglaubigten der Gemeinden Altona und Hamburg David b. Mose Reindorf und von Mose b. Abraham Goldzieher[1]) am 6. Elul unterschriebene Testament kein rühmendes Beiwort hinzugefügt werden. Schweren Herzens mögen die Kinder auch diesen Willen des Vaters geehrt haben, nur durch das sichere Bewusstsein getröstet, dass der Name Berend Cohens nicht von dem Zeugnisse seines Grabsteines abhänge. Am 2. Halbfeiertage des Pesachfestes, am 28. März 1728 ward er in Altona zu Grabe gebracht. Seine Gattin Genendel war ihm bereits in der Nacht zum 21. Decbr. 1720 im Tode vorangegangen. Sein Grabmal, das zwei Löwen und die Hände der Cohanim, das Priestersymbol, schmücken, ist in der wortsparenden, alles Lob vermeidenden Kürze seiner Inschrift die treue Erfüllung des Wunsches, den er sterbend seinen Kindern an's Herz gelegt hat[2]).

Zuversichtlich und voll väterlichen Stolzes hatte Berend Cohen vor allen seinen Kindern auf seinem Erstgeborenen Juda Seligmann sein Auge ruhen lassen, aber beruhigt durfte er auch bei den Uebrigen verweilen, die alle treue Fortsetzer der Traditionen ihres Elternhauses zu werden verhiessen. Von den Töchtern waren beim Tode des Vaters Chawa an Elia, den Sohn Menachem Mendel Oppenheim's, und Fradche an Isaac Wertheim verheirathet. Als hätte ein gütiges Geschick dem Greise es ersparen wollen, eines seiner Kinder zu überleben, war er vier Monate vor dem allzu vorzeitigen Heimgange seiner jüngsten Tochter hinweggenommen worden. Als Fradche Wertheim nach kurzer Ehe[3]) in der Blüthe der

[1]) S. über ihn Glückel Hameln's Memoiren p. 30 n. O. Gottschalk Goldzieher, im Dienste der Gemeinde Hamburg stehend, wird in den Jahren 1724—29 in dem Copialbuche der in den Synagogen der drei Gemeinden verkündeten Ausrufungen, einer in meinem Besitze befindlichen Handschrift, öfter (§ 27, 65, 241) erwähnt.

[2]) S. Anhang II., 12.

[3]) Nach einer Verkündigung dieses Copialbuches S. 128 vom 13. Elul 1727, die ich im Anhange Nr. III mittheile, wurde im Hause Berend Cohen's im Sommer 1727 eine Hochzeit gefeiert, die wohl keine andere als die Fradche Wertheim's gewesen sein dürfte. Das von Gottlieb Cohen aus diesem Anlass ohne Erlaubniss der Gemeindebehörden in Druck gelegte Hochzeitscarmen bildet den Gegenstand der Ausrufung.

Jahre Donnerstag den 21. Juli 1728 in ihr frühes Grab sank[1]), war die Klage in der Gemeinde, die eine stille Wohlthäterin und ein Muster frommer Weiblichkeit verloren hatte, eine allgemeine und öffentliche. (Fortsetzung folgt.)

1) S. ihre Grabschrift im Anhang Nr. II, 3. יום ו׳ ist ohne Zweifel ein Irrthum. Der 16. Ab kann nie ein Freitag sein.

Notiz.

Im Decemberhefte dieser Monatsschrift S. 141 macht Herr A. Epstein zu Büchler's „Die Priester und der Cultus" S. 51, 59 die Ausstellung: „Nicht die Haare des Sündenbockes, sondern die des Mannes, der ihn führte, wurden gezaust". Es handelt sich um die Angabe in der M. Joma 6, 4 וכבש עשו לו מפני הבבליים שהיו מתלשים בשערו ואומרים לו טול וצא טול וצא. Ich muss gestehen, dass die Sicherheit, mit welcher Herr Epstein seine Bemerkung, ohne dieselbe mit einem Worte zu begründen, hinstellt, mich einigermassen stutzig gemacht hat. Ich habe nämlich in meiner Abhandlung „Zur Erklärung des Barnabasbriefes" (Religionsgeschichtliche Studien, S. 111) die Stelle ebenfalls so verstanden, dass der Bock gezaust wurde. Dasselbe geschieht in der Mischna-Uebersetzung Wien 1817 und Berlin 1832 (Jost). Sollten wir Alle uns geirrt haben? Bevor Herr Epstein diesen Irrthum nicht mit überzeugenden Gründen nachweist, möchte ich doch meine Auffassung nicht aufgeben, und glaube sie rechtfertigen zu können. Vorausschicken will ich, dass Raschi's Erklärung Joma 66a nur scheinbar für Herrn Epstein spricht. Raschi sagt, dass die Treppe oder Brücke gemacht worden sei, כדי שלא יוכלו הבבליים ליגע במשולח לפי שהיו רגילין לתולשו בשערו ואומרים לו טול מהר וצא וכו׳, „damit die Babylonier den Sendboten nicht sollten erreichen können, denn sie pflegten ihn an den Haaren zu zupfen und sagten zu ihm: Nimm schnell und gehe, und lasse unsere Sünden nicht länger bei uns weilen". Dass Raschi von dem Sendboten spricht, ist natürlich, denn um zu dem Bock zu gelangen, musste man zuerst zu dem Boten gelangen, der ihn führte und für den ja zunächst die Brücke gemacht war, das Weitere aber in Raschi's Erklärung ist eine wenig veränderte Wiedergabe des Textes der Mischna, und es bleibt in beiden fraglich, auf wen sich das „ihn" oder vielmehr das suff.pron. poss. in מתלשים בשערו des Textes, sowie in לתולשו בשערו Raschi's bezieht, ob auf den Führer oder den Bock. Aber die Frage erledigt sich durch die Situation. Wenn Einer erzählt, dass ein Mann mit einem Bock auf der Strasse gegangen sei, und dass Gassenjungen „ihn" bei den Haaren gezaust hätten, so kann man Tausend gegen Eins wetten, dass die Zuhörer dieses „ihn" auf den Bock beziehen werden, einfach deshalb, weil das zottige Fell des Bockes dem erwähnten Muthwillen einen grösseren Spielraum darbietet, als das Haupthaar seines Führers, und weil die Gassenjungen vorsichtig genug sind, sich lieber mit dem Bock als mit einem erwachsenen Menschen zu schaffen zu machen. Auf dieses naheliegende Verständniss haben die Mischna und Raschi sich verlassen, (denn es handelt sich hier auch um einen Gassenjungen-

streich), sonst würden sie, wenn sie gemeint hätten, dass die Babylonier über den Führer des Bockes und nicht über den letzteren hergefallen wären, sich deutlicher ausgedrückt haben. Es wäre doch auch seltsam, wenn die Babylonier immer (der Unfug muss sich doch wiederholt zugetragen haben, bis man eine Schutzvorrichtung dagegen schuf, vgl. Raschi שהיו רגילין לתולשו) den Führer gerade an den Haaren gezaust hätten! Man würde begreifen, wenn erzählt würde, dass sie ihn, um ihn zur Eile anzuspornen, gedrängt, geschoben, gestossen hätten, aber das Zausen der Haare ist doch nicht das Mittel, einen Menschen zur Eile anzutreiben. Und dann: wurde denn immer ein Lockenkopf zum איש עתי bestimmt? Kann er nicht auch kurz geschoren gewesen sein? Wenn er klug war und gewitzigt durch die Erfahrung, dass die Babylonier den Führer gerade beim Schopf zu packen pflegten, dann liess er sich à la Fiesco oder à la Schafskopf frisiren, und die ungezogenen Peiniger hätten ihm am Kopf herumkrabbeln können, ohne auch nur ein Härchen zu erwischen. Unter שער beim Menschen ist nämlich in der Regel Kopfhaar zu verstehn. Die Situation spricht also dafür, dass der Bock gezaust wurde. Diesem, dem eigentlichen Sündenträger, wurde zugerufen: „Nimm (unsere Sünden) und geh!" Dem Führer so zuzurufen, wäre deplacirt gewesen, denn nicht er, sondern der Bock nahm die Sünden mit. Sollte man aber als Object des מול den Bock hinstellen, so ist auch dies unrichtig, denn der Führer nahm den Bock nicht, sondern führte ihn, מוליך, wie kurz vorher in der Mischna vier Mal gesagt ist. Weiter spricht auch die Bemerkung der Gemara z. St. für unsere Auffassung תנא מה שהי צמיודא דין וחו'. Man hat also den Bock apostrophirt und gezaust. Dass man aber den Zuruf an ein Thier gerichtet, darf nicht auffallen, hat man doch auch an den Altar verschiedentliche Zurufe gerichtet. Endlich mag noch die betreffende Stelle aus dem Barnabasbriefe angeführt sein (c. VII. p. 18 ed. Hilgenfeld): „καὶ ἐμπτύσατε πάντες καὶ κατακεντήσατε καὶ περίθετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κ. τ. λ." Dass der Bock angespuckt wurde, mag übertrieben sein, aber dass er gestossen oder gestochen wurde, ist eine mit der Angabe wohl zu vereinbarende Behauptung. Jedenfalls weiss der Barnabasbrief nur von dem an dem Bock verübten Muthwillen, und in diesem Punkte darf man ihm Glauben schenken.

Wien, 19. December 1895.

Dr. Güdemann.

Nachträglich finde ich in dem Commentar מלא כף מחת folgende Erklärung: מעלה גבוה עשו ודרך שם יצא עם המשתלח חוץ לעזרה עד חוץ לעיר שלא יגעו בו הבבליים. Es ist augenscheinlich, dass diese fast ganz der Worte Raschi's sich bedienende Erklärung letztere in dem oben angebenen Sinne auffasst, und dass sie durch Hinzufügung der Worte עם המשתלח den Sündenbock, und nicht den Führer als Object des Angriffs (שלא יגעו בו) hinstellt.

Im Anschluss an die obige Notiz geben wir hier folgende von Herrn Epstein zu seiner Besprechung der Büchler'schen Schrift eingesandte Berichtigungen:

S. 142 Zeile 18 ist eine Anmerkung des Inhalts ausgeblieben, dass in Joma 39a statt Chanina b. Gamliel, Chanina Segan ha-Cohanim steht.

S. 143 Zeile 25 statt Mukû lies Maukûf.

S. 144 Zeile 19 statt was lies wâr.

Besprechung.

Müller, Dav. Heinr. Prof. Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie. I. und II. Band (I 256 II 70 u. 62 SS.) Wien, Alfred Hölder, 1896, 8.

„Wenn nun die verschiedenartigen Hypothesen, die sich mit einer gewissen Naturnothwendigkeit aus der Erkenntniss des Strophenbaues und der Responsion ergeben haben, in einander wie die Räder eines Uhrwerkes greifen, und den verwickelten Mechanismus der grossen semitischen Litteraturen, wie der griechischen Tragödie zu erklären geeignet sind, so darf ich wohl dieses Buch mit dem beruhigenden Bewusstsein aus den Händen legen, dass die darin aufgestellten Gesetze aus dem Wesen der Dinge fliessen und neue, durch Jahrtausende verborgen gebliebene Wahrheiten enthüllen."

Diesem Schlussworte des ersten Bandes beizustimmen, vermag natürlich nur derjenige, welcher sich mit dem Inhalt des Werkes vollkommen vertraut gemacht und die Entdeckungen scharf geprüft hat, um sich von der unbedingten Stichhaltigkeit derselben zu überzeugen. Ich will, bevor eine unmassgebliche eigne Meinung geäussert wird, den Gedankengang des merkwürdigen Werkes wiederzugeben versuchen, indem ich die Endresultate an die Spitze stelle.

Der Verfasser erkannte zuerst in Ezechiel, Cap. 14, 12—20 eine gewisse symmetrische Form. „Durch genaue Beobachtung der verwandten Verzweigungen konnte die (entdeckte) Eigenthümlichkeit als eine gesetzmässige Entwicklung erwiesen und immer mehr verallgemeinert werden." Die Verbreitung dieser Erscheinung wird durch drei grosse Litteraturen (Keilinschriften, Koran, Bibel) bis in die ursemitische Zeit zurückverfolgt, ihre Wirkungen werden auch in den Chören der griechischen Tragödie erkannt. Nach Feststellung all dieser Thatsachen durch streng philologische Methode wird auch der Ursprung derselben aufgedeckt.

Das betr. Stück aus Ezechiel lautet in deutscher Uebertragung (nach Müller):

„Und es ward das Wort J's an mich also:
Menschenkind:
Wenn ein Land gegen mich sündigt,
Indem es Untreue begeht,
So strecke ich meine Hand gegen dasselbe aus. (Einleitung.)

I.

Zerbreche ich ihm den Brodstab,
Und lasse Hunger gegen dasselbe los,
Und vertilge daraus Mensch und Vieh,
Und es sind diese drei Männer in seiner Mitte,
Noah, Daniel und Hiob;
Sie werden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele erretten,
Ist der Spruch des Herrn J.

II.

Wenn ich wilde Thiere durch das Land streifen
lasse, dass sie dasselbe entvölkern,
Und es ist zur Wüstenei geworden ohne Wanderer
der Thiere wegen;

Diese drei Männer in seiner Mitte,
So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn J.,
Weder Söhne noch Töchter werden sie retten,
Sie allein werden gerettet werden,
Das Land aber wird zur Wüstenei.

III.

Oder ich bringe Schwert wider jenes Land,
Und spreche: Schwert, ziehe durch das Land,
Und ich vertilge daraus Mensch und Vieh
Und diese drei Männer in seiner Mitte,
So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn J.
Nicht werden sie retten Söhne und Töchter,
Sondern sie allein werden gerettet werden.

IV.

Oder Pest entsende ich in jenes Land,
Und schütte aus meinen Grimm gegen dasselbe blutiglich,
Zu vertilgen daraus Mensch und Vieh.
Und Noah, Daniel und Hiob in seiner Mitte;
So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn J.,
Weder Sohn noch Tochter werden sie retten,
Sie werden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele retten.

Denn also spricht der Herr J.:
Obgleich ich meine vier bösen Strafen.
Schwert und Hunger und wilde Thiere und Pest,
Geschickt habe nach Jerusalem,
Zu vertilgen daraus Mensch und Vieh;
Siehe, es bleibt darin ein Ueberrest, (die Gerechten)
Die Fortgeschleppten sind Söhne und Töchter
(dieser Gerechten) . . . .

Bei der Betrachtung dieses Ezechiel'schen Stückes, das man nicht gerade poetisch schön oder schwungvoll nennen kann, drängte sich mir der Gedanke auf: hier liegt wohlbeabsichtigte und genau berechnete Gliederung und poetische Formation vor; vergleicht man die vier Strophen mit einander, denn dass es Strophen sind, leuchtet sofort Jedem ein, so ergiebt sich die Thatsache, dass jeder Absatz aus sieben Gedankenzeilen besteht. Die Wiederholungen derselben Gedanken und Worte an denselben oder ähnlichen Stellen, die Variationen derselben Phrasen u. s. w. springen in's Auge. Trotz dieser fast schon überzeugenden Wahrnehmungen, wagte es M. nicht, die Thatsachen zu verallgemeinern. Aber gleich die Capp. XV, XVII, XIX, und XXI desselben Propheten zeigen dieselben Erscheinungen. Nun musste geforscht werden; es wurden nach einander — die Reihenfolge ergab sich durch eine psychologisch sicher merkwürdige Gedanken-Verkettung — Keilschriftdenkmäler, Koran und Bibel (Propheten) durchgeprüft und allenthalben dieselben oder ganz ähnliche Erscheinungen und Thatsachen blossgelegt, die insgesammt zu dem Resultate führten: Die wesentlichen Merkmale der ursemitischen Poesie sind Strophenbau und Responsion*). Unter Strophe aber ist zu verstehen eine Gruppe von Zeilen oder Versen, die an und für sich oder im Verhält-

*) Vom Referenten gesperrt.

niss zu den andern Gruppen eine abgeschlossene Einheit bildet. Unter Responsion versteht die classische Philologie die Correspondenz von Strophe und Antistrophe in den Chören der Dramen, welche nicht nur durch Metrum und Gliederung, sondern auch durch ähnlich oder gleichklingende Worte erzielt wird. Diese Responsion gilt auch für die semitische Poesie; ihr Ursprung liegt in dem parallelismus membrorum, der in seinen Rudimenten wohl erkannt wurde, aber nicht in seiner künstlerisch-vollendeten Ausbildung und Vollendung. Strophenbau und Responsion also in diesem genannten Sinne sind nachweisbar in der Keilschriftlitteratur, im Koran und in den Propheten. Die Anwendung dieser poetischen Grundformen ist aber durchaus keine freie und willkürliche, sondern sie hat eine ebenso nachweisbare Geschichte und Entwicklung.

Die Kraft und Schönheit der prophetischen Sprache wie ihr eigenthümlicher Reiz kommt durch Erkennung des Strophenbaues und der Responsion zum Bewusstsein des Lesers. Der Keim der letzteren liegt, wie erwähnt, im parall. membr. Was dieser im Verse, das ist die Responsion in der Strophe und in der Rede. Der formale Ausdruck der Beziehungen von zwei oder mehreren Strophen zu einander ist die Responsion.

Der Gedanke sucht die Form nach zweierlei Richtungen umzugestalten, einerseits indem die Responsion nur theilweise, aber immer an gleicher Stelle, andererseits indem sie sich nicht in paralleler Weise, sondern durch Antithese und durch anklingende Worte zeigt. Diese Arten der Responsion sind zu finden in babylonischen Dichtungen, im Koran und bei den Propheten. Die ältesten Beispiele bietet Amos. In Jesaia zeigt die Responsion vielfach antithetischen Charakter, auch bei Micha.

Eine neue Combination brachte Zephanja in die Responsion dadurch, dass er zwei ungleichtheilige Strophen mit einander durch diese Kunstform verkettete. Micha ist der Erfinder der dreicolumnigen Rede; d. h. manche seiner Reden (z. B. Cap. 3) zerfällt in drei Columnen, „drei gleich hohe Säulen von gleichen Capitälen, gleichen Mittelstücken und gleichen Basen. Die beiden Seitensäulen sind den Häuptern und Fürsten, die mittlere den Propheten gewidmet;" eine jede dieser Columnen, welche schon der massoretische Text andeutet, zerfällt ihrerseits in drei Absätze (Strophen), die durch oben erwähnte poetische Kunstformen untereinander und parallel auch je eine Columne mit der anderen verbunden sind. Jeremia bildet diese Erfindung des Micha künstlerisch aus (z. B. Cap. 30).

Ezechiel zeigt, wie in seinem prophetischen Schaffen überhaupt, so auch in Bezug auf die Responsion grosse Mannigfaltigkeit. (Schwertlied Cap. 21.) — Deuterojesaia greift auf alte Muster zurück, Ezechiel verwendet die Responsion besonders dazu, um die einander respondirenden Theile auch gedanklich als Problem und Lösung, Räthsel und Deutung einander gegenüberzustellen; er ist ein „Räthseldichter" (Ez. 21, 5). Deuterojesaia vermeidet das Gleichniss, weshalb seine Responsionen oft einfache Wiederholungen des früher Gesagten sind (Cap. 41).

Dieselben Gesetze der Responsion sind auch im Koran von Müller entdeckt worden; als Muster gelten die Straflegenden in der 26. Sure.

Ist die Strophik endgiltig nachgewiesen und Responsion an klaren Beispielen gezeigt, so wird auch eine andere durchgreifende Kunstform entdeckt und erwiesen. „Concatenatio und inclusio". Erstere ist

Ergänzung und Gegenstück der Responsion insofern, als sie die strophischen Organismen miteinander durch ein gedankliches und formales Band vereinigt, sie führt von der einen Gedankensphäre in die andere über. Bildet sie also die Verbindung zweier Strophen, so ist die Inclusio die Grenze und Absperrung der danebenstehenden Organismen. Alle drei Kunstformen, Responsion, Concatenatio und Inclusio (selbstverständlich in den Strophen) wechseln fortwährend miteinander. Die Concatenatio findet sich in den Keilschriften (babylon. Schöpfungsepos), bei Jesaia (z. B. Cap. 1, woselbst auch Inclusio und Responsion Cap. 5). Bei Micha lassen sich die Inclusio und Concatenatio nicht nachweisen, auch bei Jeremia nicht in den von Micha erlernten, dreicolumnig gebauten Reden; selten sind die beiden letztgenannten Kunstformen bei Zephania, Habakuk, Ezechiel und Deuterojesaia. — Häufig sind sie im Koran.

Die Strophik, die allgemeinste Kunstform, welche Müller entdeckt, findet sich in allen herangezogenen Litteraturmassen. Ihre Genesis ist klar. „Jede grosse litterarische Schöpfung, sei sie nun epischer, lyrischer oder rhetorischer Art, muss in grössere oder kleinere Abschnitte getheilt werden und diese sind wieder in Absätze gegliedert . . . Selbstverständlich muss die Strophe einen Gedanken zum Ausdruck bringen. Nach Möglichkeit werden die Einheiten nach Form und Umfang und innerer Beschaffenheit möglichst ähnlich gestaltet (Responsion). Gedankeneinschnitte allein sind aber keine ausreichenden Beweise für strophische Gliederung; dazu muss nachweisbarer, regelmässiger Bau kommen; und das ist in allen behandelten semitischen Litteraturgebieten der Fall. Die drei Völker, in deren Litteraturen sich diese Grundgesetze feststellen lassen, sind Semiten. Von einer Entlehnung kann nach Müller nicht die Rede sein. Aber auch die Annahme, dass sie vollständig selbstständig entstanden, scheint Müller unzulässig; es bleibt also nur die Möglichkeit, anzunehmen: dass sie alle auf einen gemeinschaftlichen ursemitischen Ursprung zurückgehen und dass diese Grundgesetze schon in ursemitischer Zeit die religiöse Poesie beherrscht haben. Triebe dieser ursemitischen Dichtungsart findet Müller in den Bileamitischen Sprüchen (Num. 23—24) und in den Evangelien. — Für alle die besprochenen Thatsachen werden vom Verfasser überaus zahlreiche Beispiele in Uebersetzungen und tiefeindringenden Erklärungen (Bd. I) und Orginaltexten (Bd. II) beigebracht, welche strophisch gegliedert sind und die poetischen Figuren im Texte angedeutet zeigen.

Es ist für den Leser dieser Besprechung nun nöthig, dass für jede der besprochenen Kunstformen aus jeder Litteraturmasse wenigstens ein Beispiel angeführt werde, denn auf eine Wiedergabe von Exempeln für jedes Specificum und jeden der behandelten Autoren müssen wir hier billiger Weise Verzicht leisten. Die bündig mitgetheilten Endresultate und Entdeckungen kann Jeder dann folgerichtig selbst anwenden und erwiesen sehen.

Als Beispiele aus Keilschrifttexten (ich lasse den assyrischen Text bei Seite) möge angeführt sein die Prunkinschrift Sargon's:

Jene Stadt und jener Palast,
Aschur, der Vater der Götter,
Im Glanze seines strahlenden Angesichts
Gnädig blicke er sie an.
Für ferne Tage,
Ihre Erneuerung spreche er aus.

Mit einem strahlenden Munde bestimme er:
„Der schützende Genius,
Der rettende Gott,
Tag und Nacht
Drinnen mögen sie walten,
Nicht höre auf ihre Macht."

Ihr Herrscher aber,
Ihr königlicher Bauherr,
Greisenalter erreiche er,
Er erlange Macht,
Bis in ewige Tage
Alt werde ihr Verfertiger.

Mit seiner strahlenden Lippe
spreche er:
„Wer in ihnen wohnt,
In leiblichem Wohle,
Fröhlichen Herzens,
Hellen Gemüthes,
Drinnen erfreue er sich,
Geniesse Lebensfreude."

Aus dem Koran führe ich, da es unmöglich ist, die grossen Suren 56, 19, 26, 15, 44 u. a. m., welche alle M. scharfsinnig und treffsicher zergliedert, zu citiren, einen Theil von Sure 80 in der Rückert'schen Uebersetzung mit der Müller'schen Strophentheilung an.

„Er ging verdriesslich wegen
Des blinden Mannes, der ihm kam ungelegen.
Weisst Du, ob er nicht reinen Sinn mag hegen?
Ob ihm nicht Mahnung hätte frommen mögen?

Doch Einer von Vermögen,
Dem kommst Du gern entgegen,
Und fragst nicht, ob er reinen Sinn mag hegen?
Wer aber zu Dir kommt, dem es ist ungelegen,
Und geht auf Gottes Wegen,
Gar unbekümmert bist Du seinetwegen.

Doch eine Mahnung ist's fürwahr
Für Jeden, der zu mahnen war,
Auf Blättern wunderbar
Erhabnen, rein und klar
Von den Händen einer hohen heiligen Schreiberschaar."

Die Koransuren sind bekanntlich in Reimen verfasst. Die M.'schen Gesetze konnten also hier leichter erprobt werden, weil Zeileneintheilung durch den Reim gegeben war. Für die Korankritik ist die neue Theorie von grösster Wichtigkeit.

Als Beispiele aus den Propheten führe ich an: Amos 1—2:
Also spricht J.:

Wegen drei Verbrechen Damaskus'
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie gedroschen mit eisernen Walzen
— Das Gilead!

Und so sende ich Feuer in Chazael's Haus,
Und es verzehrt die Paläste Benhadads.

Und ich breche Damaskus' Riegel
Und tilge die Bewohner aus Bik'at Awen

Und den Scepterhalter aus Bet-Eden,
Und wandern wird Aram's Volk nach Kir,
Spricht J.

Also spricht J.:
Wegen drei Verbrechen Gaza's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie weggeführt eine volle Razia
Sie auszuliefern an Edom!

Und so sende ich Feuer in Gaza's Mauern,
Und es verzehrt darin die Paläste.

Und ich tilge die Bewohner aus Aschdod
Und den Scepterhalter aus Askelon
Und wende meine Hand gegen Ekron,
Und umkommen wird der Rest der Philister,
Spricht der Herr J.

Micha Cap. 3.

I. Columne.

Da sprach ich:
Höret doch, Häupter Jacobs
Und Fürsten von Israels Haus,
Ist es nicht an euch
Zu kennen das Recht?

Die hassen das Gute und lieben das Böse,
Die den Leuten die Haut abreissen,
Und ihr Fleisch von ihren Knochen,
Die assen das Fleisch meines Volkes,
Und ihre Haut ihnen abgezogen,
Und ihre Knochen zerbrachen,
Und es ausbreiteten wie Fleisch im Topfe,
Und wie Fleisch mitten im Kessel.

Dann schrieen sie zu J.,
Und er antwortet ihnen nicht,
Und er verbirgt sein Angesicht vor ihnen in jener Zeit,
Diewiel sie arg machten ihr Thun.

II. Columne.

Also spricht J.:
Ueber die Propheten, die irre leiten mein Volk,
Die mit den Zähnen beissen, Heil rufen,
Und wenn man ihnen nichts in den Mund steckt
So sagen sie einen Krieg an.

Darum sei Nacht Euch vor Schauen,
Und Finsterniss Euch vor Wahrsagen!
Und es untergehe die Sonne den Propheten,
Und es verdüstere sich ihnen der Tag,

Und es schämen sich die Seher,
Und es erblassen die Wahrsager,
Und es verhüllen den Lippenbart Alle;
Denn nicht ist eine Antwort Gottes.

Aber ich bin erfüllt mit Kraft,
Mit Geist J's und Recht und Stärke,
Um zu verkünden Jacob seinen Frevel,
Und Israel seine Sünde.

III. Columne.

Höret doch dies
Häupter des Hauses Jacob,
Und Fürsten von Israels Haus,
Die verabscheuen das Recht,
Und alles Grade krümmen.

Sie bauen Zion mit Blut,
Und Jerusalem mit Frevel,
Die Häupter richten um Bestechung,
Und die Priester lehren um Lohn,
Und die Propheten wahrsagen um Silber,
Und stützen sich auf J. und sagen:
Ist nicht J. in unserer Mitte?
Nicht wird Unglück über uns kommen.

Darum Euretwegen
Wird Zion als Feld gepflügt,
Und Jerusalem zum Trümmerhaufen werden,
Und der Tempelberg zu Waldeshöhen.

Es ist selbstverständlich, dass diese Proben nicht ausreichen, um über Annahme oder Verwerfung der Müller'schen Theorieen entscheiden zu können; dazu muss man die Originaltexte aus Bibel und Koran, welche den zweiten Band des Werkes ausmachen, genau studiren, mit den Uebersetzungen des Autors und mit der bisher üblichen Grundtextform und Version vergleichen u. z. von Wort zu Wort, von Zeile zu Zeile, von Strophe zu Strophe vergleichen; erst dann wird man sich ein giltiges Urtheil zu bilden vermögen. Die neu entdeckte Theorie ist für die Uebersetzung und Richtigstellung der Texte, an denen von übereifrigen Kritikern soviel gesündigt worden ist, von grosser Wichtigkeit: es zeigt sich nämlich in vielen Fällen, dass von der Kritik ausgeschiedene Stücke unbedingt in den Zusammenhang gehören, weil sie in den Rahmen des angewandten Kunstgesetzes sich vollständig fügen; es sei denn, dass man bei dem Interpolator die meisterhafteste Handhabung dieser Kunstformen voraussetzt! Und das wird doch Niemandem einfallen können! Beispiele für diese Art Kritik liefert M. zahlreiche; so im 19ten Cap. Ezech. (Rebentrilogie), woselbst Cornill sich vergeblich bemüht, Zusammenhang herzustellen; im 21ten Cap. Ezech., wo M. sich auf eine scharfe Kritik Ewald's, Hitzig's, Wellhausen's und Cornill's einlässt, die allerlei Textverbesserungen vorschlagen, ohne zu einem Ziel zu kommen.

So sehen wir denn mit wachsender Befriedigung die Thesen M.'s an Beispielen aller Art und aller Orten bestätigt, so dass wir den Schluss mit unterschreiben, dass die gefundenen Grundgesetze einen gemeinschaftlichen semitischen Ursprung haben müssen und dass sie in ältesten Zeiten die religiöse Poesie beherrscht haben.

Im V. Abschnitte des Werkes behandelt M. „Die Wechselgesänge in den Chören der griechischen Tragödie und die älteste Form

der Prophetie.“ Zunächst wird auf die oben besprochenen Kunstformen in den Chören der griechischen Tragödien hingewiesen. M. ist der Ansicht: Eine glückliche Verbindung semitischen Geistes und griechischen Formensinnes habe die Wechselgesänge gezeugt. Es steht mir nicht zu, darüber eine Meinung zu äussern. Mit Geist und Scharfsinn sucht M. seine Behauptung zu beweisen. Ja, er geht so weit, zu sagen: „In den Wechselgesängen der Chöre liegen uns die herrlichen Ueberreste semitischer Poesie durch griechischen Formensinn geklärt vor“; eine Stütze für diese Ansicht sei der Chor in den „Phönikerinnen“ des Euripides, welches Stück seinen Titel von dem Chor phönikischer Jungfrauen hat, der in Theben erscheint:

Der Chor:

Uns hat Phönike's Land erzeugt und gross genährt;
Agenor's Enkel sandten uns als Erstlinge
Aus ihrer Kriegesbeute her, für Delphi's Gott.
Geleiten wollt' uns Oedipus' glorreicher Sohn,
Zu Phöbos' hehrem Tempel und Orakelort.

Jokaste, die den Chor hört, spricht:

Ihr Mädchen, drinnen im Palast vernahm mein Ohr Phönikerlaute,
Und heraus, zitternd vor Alter, wankt mein matter Schritt.

An einer anderen Stelle ist folgender Wechselgesang:

‚Tyros Meere verlassend kam
Ich dem pythischen Gott bestimmt,
Aus phönikischem Eiland,
In Apollon's heiligem Dienst,
Unter seines Parnassos schneereichen Gipfeln zu wohnen:

Auserkoren von meiner Stadt
Kam ich, Loxias Dienst geweiht,
Zum Kadmeiergebiete,
Zu Agenor's hehrem Geschlecht,
Her zu Lais' Mauern, den
Mir verwandten gesendet.

In diesen Versen sieht M. die Thatsache, dass phönikische Jungfrauen aus Tyros geschickt worden sind, um den Gottesdienst im Apollotempel zu Delphi zu leiten. Mit dem Gotte Apollo, der einige Beziehungen zu Semiten gehabt hat, und seinem Cult sind semitische Wechselgesänge zuerst in die Tempel und dann in die Litteratur eingezogen.

Die Annahme, dass der griechische Wechselgesang mit Strophe und Antistrophe semitische Entlehnung sei, führt M. auf die kühne Hypothese, dass die älteste Form der Prophetie als Chöre mit Strophe und Antistrophe zu denken sei. M. ist der festen Ueberzeugung, dass die prophetische Strophe aus dem Chore hervorgegangen sei. Er findet diese Thatsache angedeutet in I. Sam. Cap. 10 und 19, 20 ff.; ja noch mehr, er findet Reste von Wechselgesang in Strophe und Antistrophe in Prophetien erhalten bei Amos, Cap. 1 bis 2. „Der Prophet aus Juda ist nicht allein in dem königlichen Tempel Bêtel's aufgetreten, sondern mit einer Jüngerschaar, welche den Chor bildete. Er, der Chorführer begann:

Und er sprach:
J, schreit von Zion her,
Und aus Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen,
Und es trauern die Triften der Hirten,
Und es verdorrt das Haupt des Karmels.

Darauf folgte der Wechselgesang des Chores:

1. Strophe und Antistr. über Damascus und Ghazza;
2. Strophe und Antistr. über Tyrus und Edom;
3. Strophe und Antistr. über Ammon und Moab.

Zum Schluss nimmt der Chorführer wieder das Wort. — Die Propheten haben nach und nach ihre Chordichtungen in Reden umgewandelt. Die zweicolumnige Rede ist Ersatz für Strophe und Antistr. Die Dreitheilung der Rede ist erklärt durch ursprüngliche Strophe, Antistrophe und Epodos.— Dies bildet den Inhalt des Werkes unter obigem, vielverheissendem Titel; und das Werk hält, was der Titel verspricht, beinahe ganz.

Für Refer. endet der Hauptinhalt des Buches auf Seite 220, woselbst die Betrachtung über griechische Chöre und die Chorhypothese bei den Propheten beginnt. Nicht ohne Skepsis ging ich an das Studium des Werkes und der Texte; und diese Skepsis obwaltete noch immer, nachdem schon ein gut Theil durchgearbeitet war. Aber schliesslich drängte sich die Wahrheit der entdeckten Grundgesetze mit Macht auf, so dass der Zweifel zur Ueberzeugung reifte. Strophik, Responsion, Concatenatio, Inclusio und deren Aus- und Weiterbildung in chronologischer Folge sind endgiltig als Gesetze aufzunehmen und anzuerkennen.

Es drängt sich aber die Frage auf: Sind diese Entdeckungen neu? Haben nicht schon vorher viele Forscher und Kenner semitischer und besonders alttestamentarischer Litteratur in den Werken der Propheten Strophengliederung und rednerische Figuren erkannt? Diese Frage muss wohl bejaht werden. Und doch ist und bleibt Müller der unanfechtbare Entdecker dieser merkwürdigen Erscheinungen; denn in dieser Weise, in dieser durchgreifenden und umfassenden Art hat noch Niemand diese Dinge erfasst und nur ganz gelegentlich und vorübergehend wird bei manchen Exegeten leise auf ähnliche Thatsachen hingewiesen.

Wie kommt es aber, dass der Kenner der prophetischen Litteratur die Texte hundert Mal gelesen, mit Aufmerksamkeit und Genuss gelesen hat, im vollen Bewusstsein poetische Werke vor sich zu haben und auch mit der sicheren Ueberzeugung, dass hier Kunstformen irgendwo vorhanden sind, ohne zu wissen, wo und wie diese vorhanden sind? Diese vorhandene Ueberzeugung, die gewissermassen latent in jedem Kenner der behandelten Litteraturmassen vorhanden war, ist bei Müller frei geworden, ebenso wie die Kunstformen und Grundgesetze in den Dichtungswerken staken, ohne dass es Jemand wirklich merkte.

Gerade dieser Umstand ist es, der Viele, auch gewiegte Bibelkenner mit unüberwindlicher Skepsis erfüllen muss, die sie zwingt, zu sagen: „Das ist nichts Neues, das haben wir längst gewusst.“ Die alte Geschichte vom Ei des Columbus!

Für mich aber haben die M.'schen Entdeckungen eine noch höhere Bedeutung, als die von ihm angegebene, auf die semitische Litteratur beschränkte. Die entdeckten Grundgesetze scheinen mir überhaupt Grundgesetze aller Poesie zu sein; die Strophik im weitesten Wortsinne als einheitliche Gedankengruppe, die Responsion und Concatenatio bilden einen Theil des Grundcharakters jeder gehobenen Rede im Besonderen, jeder Rede cultivirter Völker im Allgemeinen, was M. selbst sagt. Wer sich eifrig mit dem Problem beschäftigt, wird finden, dass die entdeckten Gesetze in erster Linie für episch-rhetorische Dichtkunst gelten; in den Psalmen beispielsweise finden sie nur vereinzelt durchgreifende Bestätigung; die lyrische Poesie bietet wenig Gelegenheit zur Anwendung rhetorischer Kunstformen; im Drama hingegen spielt die Responsion und

gedankliche Concatenatio eine grosse Rolle; ist doch der künstlerisch vollendete Dialog ein idealisirtes Bild menschlicher Redeweise. Die Volkspoesie, welche häufig genug in Strophen dichtet, erhält so Gesetz und Ordnung, indem diese entdeckten Grundgesetze als aus dem Geiste der menschlichen Redeweise entspringend sich erweisen. Künstlerisch gehandhabt, wird die natürliche Form zur Kunstform. Deshalb gerade erscheinen die von M. erwiesenen Thatsachen auch so selbstverständlich und nicht neu!

Als ich Anfängern und Halblaien, die vorurtheilslos lesen, die Prophetentexte in M.'scher Fassung vorlegte, staunten sie sogleich über die „Gedichte" und fanden so ein unausgesprochenes in ihnen vorhandenes Gefühl glänzend bestätigt. Was nicht vorhanden ist, kann ja auch nicht entdeckt werden.

Wir brauchen aber auch nicht auf die Lieblingsidee Verzicht zu leisten, dass die Propheten ihre herrlichen Reden aus dem Stegreif, hingerissen von Begeisterung und der Gewalt des Augenblickes, gehalten haben! Durchaus nicht! Die Form, wie wir die Reden überliefert haben, ist eben die künstlerisch ausgearbeitete Form bereits gesprochener Reden, in denen die angewandten Kunstformen in Rudimenten bereits vorhanden waren; denn der begeisterte und dabei rhetorisch talentirte Redner wendet sie unwillkürlich an.

Diese rudimentären Kunstformen kann man in manchem prosaischen Bibelstücke finden, nachdem man Müller's geniale Entdeckung kennt und begriffen hat. Auch dort sind sie manchmal beabsichtigt; manchmal aber in der Natürlichkeit der Darstellung begründet. Jedes Kunstgesetz geht ja ursprünglich auf eine einfachste Form zurück, die sich in der Natur findet. Die Entdeckung Müller's ist also nach alledem eine hochbedeutende und wird noch Vielen viel zu denken geben; sie wird eine neue Basis zur Bearbeitung der semitischen Litteratur geliefert haben.

Mit der Chorhypothese werden, so geistreich und glänzend sie ist, Wenige übereinstimmen können; sie blendet, doch scheint der Schritt ein allzu gewagter. Vielleicht wird die Forschung auch hier auf neue Wege geführt werden. Von nun an wird man, scheint mir, Propheten nur mehr in M.'scher Beleuchtung lesen und interpretiren können. Jeder Leser des Werkes muss sich die Mühe nehmen, den Forschungen von Stufe zu Stufe zu folgen, denn die Ablehnung der Entdeckung erfolgt sicherlich gleich nach der Lectüre der Einleitung, die eigentlich schon Alles sagt. Vorurtheilslose Versenkung in die hebräischen und arabischen Grundtexte zumal wird jeden ernsten Zweifel beheben.

Noch Eines. Der Titel des grossen Werkes scheint etwas zu weit gefasst; denn „die Propheten in ihrer ursprünglichen Form" bezieht sich wohl mit auf die Chorhypothese und diese, von dem Verfasser vielleicht wirklich als Kern- und Brennpunkt betrachtete Idee, dürfte nicht allenthalben durchschlagen. „Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie" werden, vielleicht doch noch um ein oder das andere zu findende Gesetz vermehrt werden und ich möchte deshalb lieber „Grundgesetze" lesen. Andererseits aber ist der grosse Titel im Verhältniss zu den tiefeinschneidenden Resultaten wiederum nicht zu gross. Die Ausstattung des Werkes ist eine glänzende.

Nikolsburg, im Januar 1896. D. Feuchtwang.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch,

sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

(Fortsetzung.)

V. Das Targum Jeruschalmi ein nachtalmudisches Targum.

Es war von vornherein ein wunderlicher Gedanke, das „jerusalemische Targum" in die Zeit der ersten Tannaiten zu verlegen, oder ihm auch nur die Priorität vor Onkelos einzuräumen. Was wir sonst noch von palästinensischen Targumim besitzen, wie das II. Esther-Targum [1]), die „Tosefta" und die Fragmente des Propheten-Targum im Reuchlin'schen Codex, ist sehr jungen Ursprungs und rührt jedenfalls erst aus nachtalmudischer Zeit her [2]). Und die Thatsache, dass das pentateuchische Jeruschalmi auch ein Stück wie das alphabetische אזל משה enthalten hat [3]), wofür nur die Esther-Targumim ein Analogon bieten, sollte allein schon ausreichen, um auch dieses Targum derselben Zeit zuzuweisen. Auch das Ueberwuchern der Haggada in demselben, hinter welcher die eigentliche Version oft ganz verschwindet, ist sicherlich auch kein Merkmal höheren Alters.

Vollends aber die Art, wie die Haggada in diesem Targum ihre Verwerthung findet, müsste jeden Zweifel an der Jugend desselben ausschliessen. Denn was das Targum nach dieser Seite hin bietet, findet seine Analogie wiederum nur in jenen späten Targumim, namentlich dem II. Esther-Targum [4]) und

---

[1]) Wir nennen hier nur solche Targumim, welche mit voller Bestimmtheit als palästinensisch zu bezeichnen sind. In Bezug auf das II. Targum zu Esther vgl. bei Zunz, G. V.[2] S. 83.

[2]) Für die Fragmente des Propheten-Targum vgl. man den Nachweis bei Bacher a. a. O. S. 4 ff; beim Esther-Targum und der dasselbe benutzenden Tosefta versteht sich das von selbst.

[3]) Vgl. ob. S. 54.

[4]) Man vgl. insbesondere die zahlreichen Anführungen von Schriftversen theils in der Ursprache, theils in aramäischer Uebersetzung, sowie die sie einleitenden Formeln דכן כתבא מתרש u. s. w. bei Frgm.-Targ. u. dem II. Esther-Targum.

hat mit einer „freien" Targumistik, selbst wenn sie in Wirklichkeit gerade die ältere Form gewesen wäre, nichts zu thun. Freiere Uebersetzungen finden sich freilich hie und da auch in alten Versionen, und dass namentlich Onkelos in einzelnen Partien paraphrastisch verfährt und auch die Benutzung der Haggada nicht verschmäht, ist ja bekannt. Allein abgesehen davon, dass das babylonische Targum auch in solchen Fällen von der Haggada immerhin nur mässigen Gebrauch macht, bleibt dessen Paraphrase auch immer in den Grenzen einer Uebertragung, die dem Texte stets folgt und Rechnung trägt, wenn sie ihn auch bisweilen nur in freierer Fassung wiedergiebt. Die Haggada selbst wird hier zur Version, in welcher sie nur benutzt und verwerthet wird, im Uebrigen aber völlig aufgeht. Umgekehrt dagegen geht beim jerusalemischen Targum die Version vielfach direct in den Midrasch über. Die Haggada erscheint hier nicht nur fast durchweg als selbstständiger Factor, völlig unabhängig vom Text und losgelöst von der eigentlichen Version, sondern zumeist auch noch ganz in der ihr eigenthümlichen Form und Einkleidung, mit all den Wendungen, Schriftdeutungen und Schriftbelegen, die uns aus Talmud und Midrasch-Werken an ihr bekannt sind, so dass man sehr häufig den Eindruck empfängt, als habe man überhaupt nicht ein Targum, sondern einen Midrasch vor sich [1]).

Auch die Art, wie der Gaon Hai [2]) über dieses Targum sich auslässt, sieht nicht danach aus, als ob es zu seiner Zeit als ein „uraltes" Targum angesehen worden wäre. Wusste er doch kaum zu sagen, ob es auch nur in „die Tage R. Aschi's" hinaufreiche, oder überhaupt „erst ganz jungen Ursprunges" sei!

---

[1]) Um nur einige Beispiele anzuführen, verweisen wir auf das Frgm.-Targ. zu Gen. 15, 12; 28, 10; 30, 25; 35, 9. Ex. 12, 42; 14, 13; 15, 12. Lev. 1, 1; 22, 27; 24, 12 (und die Parallelstellen). Num. 12, 1; 13, 16; 21, 7. 15. Deut. 1, 1; 27, 15; 32, 1. 3 u. a.

[2]) תשובות הגאונים ed. Harkavy No. 248, S. 124 (vgl. auch No. 15, S. 7). Wir setzen hier den Anfang des Responsums wörtlich her: ועל דברת אשר אמרנו בעניין המתרגם פסוק כצורתו והמוסיף עליו כי זה וזה שניהם מנוגים וכי אין לנו אלא תרגומא דילן כאשר פורש בתלמוד, וששאלתם תרגום ארץ ישראל משום מאן איתמר ופירושא דאית בקטנות ואגדות מאי הוי עלייהו: אין אנו יודעין תרגום ארץ ישראל מי אמרו ואף אין אנו יודעין אותו נופו ולא שמענו ממנו אלא מעט. ואם מסורת בידם כי מ'מות חכמים הראשונים הוי' נאמר בציבור כמו ר' אמי ור' אלעאי ור' אבון ור' אבא ור' יצחק נפחא. או אפילו בימי ר' אבא ור' חנני'ה האחרונים שהיו בימי ר' אשי גם כתרגומא דילן חשוב. שאלמלא כן לא היה נאמר בפני איתני עולם כאלה. ואם מחודש הוא דרכו כאשר אמרנו א"ע"ם כי רחוק בעינינו מאוד שהוא מחודש . . .

Gegen das hohe Alter dieses Targums spricht ferner die Thatsache, dass für die Existenz eines besonderen palästinensischen Targums zum Pentateuch, sei es in alter, sei es auch nur in amoräischer Zeit, sich nirgend auch nur die geringste Andeutung findet. Aus der Erwähnung eines Hiob-Targum zur Zeit des Patriarchen R. Gamliel I[1]), also um die Mitte des ersten Jahrhunderts, mit Zunz zu folgern, dass es noch vordem auch ein Targum zum Pentateuch gegeben haben müsse[2]), ist ganz unberechtigt, da gegen ein schriftlich fixirtes Pentateuch-Targum ganz besondere Bedenken vorlagen. Noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts erklärt R. Simon b. Gamliel[3]) die schriftliche Uebertragung des Pentateuchs in eine andere als die griechische Sprache für verboten, und dieser Ausspruch gilt noch etwa 100 Jahre später dem Amoräer R. Jochanan als massgebende und bindende Norm[4]). Dass dieses Verbot keine Beachtung gefunden, wie Zunz meint, ist jedenfalls nicht erweislich und, wenigstens für die ältere Zeit, auch sehr unwahrscheinlich. Hat es doch offenbar schon einen schweren Kampf gekostet, auch nur die Abfassung des Propheten-Targum zu ermöglichen, wie aus Megilla 3a zu ersehen ist! Und dass auch die Uebersetzung der Septuaginta, obwohl man späterhin die griechische Uebersetzung gerade für gestattet hielt, zu ihrer Zeit in Palästina als eine schwere Versündigung am Judenthum angesehen worden ist, beweist der Bericht darüber im Tractat Sopherim[5]).

Uebrigens ist ja gerade jener Bericht über das oben erwähnte Hiob-Targum selbst der beste Beweis dafür, dass ein geschriebenes Targum selbst zu den Hagiographen in alter Zeit streng verpönt war und nicht geduldet wurde; denn Gamliel I, vor den eben dieses Targum, offenbar als ein novum, „gebracht" worden war, liess dasselbe, wie überein-

---

[1]) Tosefta Sabb. c. 14, j. Sabb. 16, 1. b. Sabb. 115a Sopherim 5, 15.

[2]) G. V.[2], S. 65. Ohne Zweifel hat sich Zunz hier wie in der weiteren Ausführung daselbst von der irrthümlichen Auffassung leiten lassen, dass die aramäische Uebersetzung des Onkelos mit der von dem Proselyten Akilas im Auftrage R. Elieser's und R. Josua's besorgten griechischen Uebersetzung identisch sei.

[3]) Mischna, Megilla 1, 11; als Grund wird im j. Talmud das. angeführt בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יונית.

[4]) Megilla 10b.

[5]) 1, 7. מעשה בה' זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל. Auch soll dieser Tag als Unglückstag gegolten haben, vgl. Graetz, Gesch. d. Jud. III, Note 2.

stimmend berichtet wird, durch Einmauern vernichten[1]), und Aehnliches wird von seinem Enkel Gamliel II erzählt. Und noch am Ende des zweiten Jahrhunderts will sein Nachkomme, der Patriarch R. Juda I mit einem solchem Targum nicht viel milder verfahren wissen[2]). Dem entspricht auch ganz, was von Jonathan b. Usiël, dem Schüler Hillel's, erzählt wird, dass er nämlich ursprünglich die Absicht gehabt, neben dem Propheten-Targum auch ein solches zu den Hagiographen anzufertigen, aber wegen des entschiedenen Widerstandes, auf den er dabei gestossen, schliesslich davon Abstand genommen habe[3]).

Alle Quellen stimmen somit darin überein, dass gerade in älterer Zeit schriftliche Targumim überhaupt streng perhorrescirt waren; und was insbesondere ein solches zum Pentateuch betrifft, so ist nirgend auch nur von einem Versuch dazu die Rede. Wenn daher Geiger[4]) mit einer jeden Zweifel ausschliessenden Bestimmtheit nicht nur von der Existenz eines „aus ältester Zeit" stammenden, schriftlich fixirten Pentateuch-Targum, sondern auch von dem „grossen Ansehen", dessen es sich zu erfreuen gehabt, ja sogar von seinem Charakter und seiner inneren Beschaffenheit Genaues zu berichten weiss, so verdankt er diese Kenntniss jedenfalls nicht den Quellen, welche von alledem Nichts wissen, eher aber das Gegentheil bekunden. Denn, wenn R. Jochanan, die grösste palästinensische Autorität, das alte Verbot nichtgriechischer Uebertragungen des Pentateuchs noch immer als zu Recht bestehend angesehen[5]), so beweist das sicher, dass zu seiner Zeit, also um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Palästina ein bestimmtes, schriftlich fixirtes Pentateuch-Targum jedenfalls noch nicht bekannt war, am allerwenigsten aber ein solches allgemein angesehenes, „aus ältester Zeit"

---

[1]) Tosefta Sabb. 14. א' ר' יוסי פעם אחת הלך ר' חלפתא אצל רבן גמליאל למבריא מצאו שיושב על שולחנו של יוחנן בן המוף ובידו ספר איוב תרגום והיה קורא בו אמר לו ר' חלפתא זכור הייתי ברבן גמליאל הזקן אבי אביך שהיה יושב על גבי מעלה בהר הבית והביא לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי ובנאו תחת הנדבך. באותה שעה שלח רבן גמליאל וגנזו ר' יוסי בר' יהודה אר' שריבה של מיט כפה עליו; ebenso in den oben angeführten Parallelstellen, nur fehlt in j. Sabbath der Theil, der sich auf Gamaliel II. bezieht.

[2]) Daselbst heisst es dann weiter רבי אומר שתי תשובות בדבר מיט לא היה בהר הבית דבר אחר וכי מאבדין אותו ביד, אלא מניחין אותו במקום התרומה והן מרקיבין מאיליהן.

[3]) Megilla 3a.

[4]) Urschrift S. 452.

[5]) Vgl. ob. S. 243 Anm. 4.

herrührendes existirt haben kann. Hätte es ein solches damals gegeben, so hätte die Aufrechterhaltung jenes Verbotes gar keinen Sinn, man hätte sich auch zweifellos inzwischen bereits längst mit ihm ausgesöhnt, wie das Beispiel der Septuaginta zeigt, um derentwillen man späterhin griechische Uebersetzungen überhaupt für erlaubt erklärte.

Aber auch in der späteren Amoräerzeit, da man in Babylonien ein bereits allgemein recipirtes Targum besass, hat es in Palästina schwerlich ein ähnliches, irgendwie bekanntes, und noch weniger ein anerkanntes Pentateuch-Targum gegeben. Es wäre sonst kaum zu begreifen, warum seiner nirgends Erwähnung geschieht, während doch auf das babylonische Targum wiederholt Bezug genommen wird [1]) nicht nur im babylonischen Talmud, sondern auch in Midrasch-Werken, bisweilen sogar von palästinensischen Amoräern [2]), die es gleichfalls unter der Formel מתרגמינן also wie ein auch von ihnen recipirtes Targum anführen. Und dieses Stillschweigen ist um so bezeichnender, als es im j. Talmud selbst weder an Gelegenheit noch an Veranlassung fehlte, auf ein einheimisches Targum zu recurriren, wenn ein solches vorhanden gewesen wäre [3]). Allerdings finden sich in demselben, und ebenso auch in Genesis rabba, mehrfach Uebersetzungen zu bestimmten Stellen im Pentateuch, welche von derjenigen des Onkelos abweichen; indessen wird an keiner Stelle auch nur mit einem Worte darauf hingedeutet, dass sie einem Targum entnommen seien, vielmehr ist es in vielen Fällen im Gegentheil ganz zweifellos, dass es sich nur um mündliche Uebertragungen oder Erklärungen Einzelner handelt, die bisweilen auch namentlich genannt werden, wie noch weiter unten sich zeigen wird.

Sprechen so von vornherein schon allgemeine und äussere Gründe gegen ein hohes Alter des Targum-Jeruschalmi, so

---

[1]) Vgl. bei Zunz, G. V.[2], S. 67, b u. c; Seligsohn, Dissert., S. 33 f.

[2]) So von Samuel b. Nachman: Megilla 10b, G. r. sect. 8, 1, Threni r. sect. 3, 2; Abba b. Mammel; G. r. sect. 4, 13. R. Berechja: Threni r. sect. 3, 4.

[3]) Sehr instructiv in dieser Beziehung ist eine Parallele zwischen dem babyl. und jer. Talmud in einem und demselben Falle, welcher die in Mischna Kilajim VIII, 6 behandelte Streitfrage betrifft, ob שור הבר zu den Hausthieren gehöre (erste, oder allgem. Ansicht), oder aber zum Wilde (Ansicht R. Jose's). In beiden Talmuden wird die Uebersetzung von תאו (Deut. 14, 5) mit dieser Frage in Beziehung gebracht. Während es aber im Babli (Chullin 80a) heisst: דרבנן סברי מדמתרגמינן תורבלא מינא דבהמה חיא (Onkelos), heisst es im j. Talmud (Kilajim VIII, 6) ואילין דמתרגמין תורי בר ראמין כמאן כר' יוסי (cfr. Jonathan).

lässt sich dessen später Ursprung auf directem Wege, aus inneren Gründen nur noch überzeugender nachweisen und mit voller Sicherheit feststellen.

Dass vor Allem das Frgm.-Targ., nicht minder aber auch dessen Quelle, das Jeruschalmi, die Version des Onkelos schon vor sich gehabt und benutzt haben, hat das vorige Capitel bereits dargethan. Dabei sind aber noch alle diejenigen Stellen unberücksichtigt geblieben, in welchen das Jeruschalmi theils die Uebersetzung des Onkelos wörtlich seiner Paraphrase einverleibt[1]) hat, theils geradezu den Commentator des Onkelos abgiebt[2]). Dass ihm ferner auch das babylonische Propheten-Targum bereits vorgelegen habe, ergiebt sich aus dem Frgm.-Targ. zu Gen. 40, 23, wo das Propheten-Targum zu Jer. 17, 5 u. 7 fast unverändert angeführt wird. Ob Numeri 24, 19, wo nach der Nürnberger Hs.[3]) im Frgm.-Targ. zu lesen ist וישצי ית כל מה דמשתייד מן כרכא חייבא דהיא רומי, den Untergang des weströmischen Reiches voraussetzt, wie Zunz meint[4]), soll hier nicht näher untersucht werden. Zutreffend aber bleibt es in jedem Falle, dass das „jerusal. Targum" jünger ist als dieses Ereigniss „und" — wie Zunz mit Recht weiter hinzufügt — „selbst als die babylonische Gemara, deren Stil, Inhalt und Studien sehr deutlich hervortreten". Freilich versteht Zunz unter dem „jerus. Targum" hauptsächlich Jonathan, an dessen jungem Ursprunge heute keinerlei Zweifel mehr bestehen. Indessen behält dieses Urtheil seine volle Giltigkeit auch in seiner Anwendung auf das eigentliche Targum Jeruschalmi, die Quelle beider palästinensischen Targumim.

Prüft man nämlich die paraphrastischen Zusätze des Jeruschalmi, insbesondere die haggadischen Elemente darin auf ihre Quellen, so lassen sich als solche, neben der Mischna und den halachischen Midraschim, namentlich die beiden Talmude, Tanchuma und von den Rabboth Genesis und Leviticus rabba mit voller Bestimmtheit feststellen. Die Benutzung

---

[1]) M. vergl. z. B. Ex. 14, 13, wo Onkelos unverändert citirt wird.

[2]) So z. B. Gen. 3, 22, wo die sehr prägnante Uebersetzung des Onkelos in beiden paläst. Versionen durch eingeschobene, erläuternde Sätzchen verdeutlicht wird.

[3]) In dieser Hs., die mir erst seit Kurzem vorliegt, heisst es auch richtig אדום statt פרס in den Ausgg. Ebenso ist auch G. 15, 12 אדום statt היא מלכותא דפרסיא מלכותא רביעתא zu lesen. Endlich heisst es auch in dieser Hs. Num. 24, 24 statt מדינתא רבתא der Ausgg. מדינתא אימליא, wonach oben S. 107 ff. zu berichtigen ist.

[4]) G. V.[2], S. 79, Anm. c.

dieser jüngeren Werke, welche nirgend ganz unberücksichtigt geblieben sind, tritt naturgemäss besonders stark in denjenigen Partien des Pentateuchs hervor, zu welchen die tannaitischen Midraschwerke nicht vorliegen, so ganz vorzüglich in der Genesis. Dass aber Jeruschalmi hier thatsächlich nur aus diesen, späten Quellen geschöpft hat, und nicht etwa an eine mögliche Entlehnung der gleichen Haggada's aus älteren, wenn auch uns unbekannten Schriften zu denken ist, beweist theils die Uebereinstimmung auch in Form und Wortlaut, theils die Verwendung solcher Haggada's, deren Autoren selbst einer spätern Zeit, nicht selten erst dem vierten oder gar fünften Amoräergeschlechte angehören, ganz besonders aber die nicht gerade seltene Erscheinung, dass bisweilen mehrere, in den genannten Quellen neben einander vorgetragene, zum Theil verschiedenen Autoren angehörige Auffassungen und Auslegungen einer und derselben Schriftstelle sich ebenso vereint im Jeruschalmi zu dieser Stelle wiederfinden.

Um jedoch jedem Zweifel nach dieser Richtung hin von vornherein zu begegnen, schicken wir dem eigentlichen Quellen-Nachweis einige wenige Beispiele voraus, welche ganz besonders geeignet sind, die Abhängigkeit des Jeruschalmi vom Talmud und den erwähnten jüngeren Haggada-Werken ausser Frage zu stellen.

1) Zu Ex. 30, 19 war der halachische Zusatz des Jonathan ויסבון מניה בנטילא דכיא, wie wir oben (S. 154) gesehen, bereits im Jeruschalmi enthalten. Die Quelle hierfür ist aber, wie gleichfalls bereits oben bemerkt, einzig und allein der babylonische Talmud (Sebachim 21a und 22a), und dies um so sicherer, als die Frage, ob die Priester die Waschung im Becken selbst vornehmen dürfen, vom Talmud daselbst zwar aufgeworfen, aber unentschieden gelassen wird: איבעי' להו מהו לקדש ידיו ורגליו בכיור ממנו אמר רחמנא ולא בתוכו או דילמא אפילו בתוכו. Jeruschalmi entscheidet also, nach der bekannten Regel in fraglichen Fällen, nach der erschwerenden Seite, ebenso Maimonides, Biath ha-Mikdasch 5, 10 (vergl auch das. 11 עד שירחץ בכלי).

2) Num. 11, 26 liegt die Abhängigkeit vom babyl. Talmud noch klarer zu Tage. Auf die Frage, was Eldad und Medad prophezeit hätten, antwortet Siphre zur Stelle: „Mose werde sterben und Josua das Volk in's Land führen" ומה היו אומרים, משה מת ויהושע מכנים את ישראל לארץ. Tanchuma, und nach ihm Bemidbar r. er-

wähnen daneben auch noch einer anderen Ansicht, wonach sie den Untergang Gog's verkündet: ומה היו מתנבאין, יש אומרים על מפלת גוג היו מתנבאין ו"א היו מתנבאין ואומרין משה ימות במדבר וכו'. Der babylonische Talmud (Sanhedrin 17a) führt auch noch eine dritte Ansicht an, nämlich die Abba Chanin's, dass sie von den Wachteln prophezeit hätten: ומה נבואה נתנבאו, אמרו משה מת ויהושע וכו', אבא חנין אומר משום ר"א על עיסקי שליו היו מתנבאין, עלי שליו, עלי שליו, ר"נ אמר על עיסקי גוג ומגוג היו מתנבאין שנ' כה אמר ה' אלקים האתה הוא אשר דברתי בימים קדמונים ביד עבדי נביאי ישראל הנבאים בימים ההם שנים להביא אותך אליהם וגו', אל תקרי שנים אלא שנים ואיזו הן שנים נביאים שנתנבאו בפרק אחד נבואה אחת, הוי אומר זה אלדד ומידד.

Nun ist es interessant zu sehen, wie Frgm.-Targ. und Jonathan übereinstimmend, also offenbar dem Jeruschalmi folgend, nicht nur alle drei Auslegungen zugleich adoptiren und genau in der vom Talmud beobachteten Reihenfolge wiedergeben, sondern auch die Prophezeihungen so vertheilen, dass die erste dem Eldad, die zweite dem Medad, beiden gemeinsam aber die dritte Prophezeiung über Gog und Magog beigelegt wird, und zwar, wie kaum noch erst gesagt zu werden braucht, in Rücksicht auf die von R. Nachman gegebene Deutung der Prophetenstelle.

3) Zu G. 38, 25 und 26 liegt eine noch viel weiter reichende Benutzung des Talmuds vor. Diese beiden umfangreichen Paraphrasen im Frgm.-Targ., welche durch ein dreifaches Citat im Aruch (Art. אננקי und כלא) als dem Jeruschalmi angehörig gesichert sind, folgen in allen ihren Theilen genau Sota 10b, wie hier dargethan werden soll.

a. Die Deutung des Wortes מוצאת auf das „Finden" der verloren gewesenen Pfänder wird im Talmud von R. Elasar gegeben: היא מוצאת היא מיתוצאת מיבעי ליה, א"ר אלעזר לאחר שנמצאו סימניה, בא סמאל ורחקן בא גבריאל וקירבן. Auch die beiden Engel, סמאל — welcher im Frgm.-Targ. und Jonathan ganz fehlt — und גבריאל, welcher bei beiden mit מיכאל vertauscht ist, finden sich richtig in beiden Recensionen der „Tosefta" (vgl. ob. S. 147).

b. Das Gebet Tamar's ferner mit dem Hinweis auf ihre frommen Nachkommen ist zweifellos eine Amplification dessen, was im Talmud an diese Erzählung sich knüpft והייט דכתיב למנצח על יונת אלם רחוקים לדוד מכתם א"ר יוחנן משעה שנתרחקו סימניה נעשית כיונה אילמת לדוד מכתם שיצא ממנה דוד שהיה מך ותם, nur dass an David's Stelle

Chananja, Mischaël und Asarja getreten sind, von welchen auch im Talmud, aber erst weiterhin die Rede ist.[1])

c. Die der Tamar in den Mund gelegte Erklärung, den Eigenthümer der Pfänder selbst auf die Gefahr hin, verbrannt zu werden, nicht nennen zu wollen, אף על גב דיקידה ליה אנא מפרסיא ליה beruht auf der weiteren Ausführung im Talmud והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לו אנכי הרה[2]), ותימא ליה מימר, אמר ר' זוטרא בר טוביה אמר רב . . . נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, מגלן מתמר. Die Bitte, dass Gott sein Herz zum Selbstbekenntniss lenke ברם מרי דעלמא יתן בלבביה דיכיר יתדום[3]) entspricht der Deutung des Talmud daselbst נא, אין נא אלא לשון בקשה, אמרה ליה בבקשה ממך הכר פני בוראך ואל תעלם עיניך ממני.

d. Der Satz במכילא דאינש מכיל בה מיתכיל ליה בין מכילא טבא בין מכילא בישא gehört der Mischna daselbst an: במדה שאדם מודד בה מודדין לו . . . וכן לענין המובה, und die specielle Anwendung desselben auf Juda ist wiederum fast wörtlich dem Talmud entnommen; א"ר חמא בר' חנינא בהכר בישר לאביו בהכר בישרודו, בהכר בישר הכר נא הכתונת בנך היא, בהכר בישרוהו הכר נא למי.

e. Endlich ist auch die auf das Bekenntniss Juda's folgende Rechtfertigung beider durch das Bath-Kol: ברת קלא נפקת מן שמיא ואמרת תריכון זכן ברינא מן קדם ד' הות פתנמא, dem Talmud entnommen, woselbst es heisst צדקה ממני מנא ידע יצתה בת קול ואמרה ממני יצאו כבושים. Diese Auslegung gehört, wie aus Maccoth 23b zu ersehen ist, R. Eleasar an.

4) Eine gleiche bis in alle Einzelheiten sich erstreckende Abhängigkeit zeigt sich ebenso auch gegenüber Genesis r. in der Paraphrase zu Gen. 44, 18. Dieses Stück ist auch in demjenigen Theile, welcher bei Jonathan keine Aufnahme gefunden, durch das Citat im Aruch (Art. טפח) als dem Jeruschalmi angehörig gesichert.

Sämmtliche Züge dieser umfangreichen Paraphrase sind Gen. r. 93, Abs. 5 u. 6 entlehnt:

a. Der Deutung der Worte כי כמוך בפרעה im üblen Sinne

---

[1]) ליון שהודה ואמר צדקה ממני יצתה בת קול ואמרה אתה הצלת חמר ושני בניה מן האור חייך שאני מציל בזכותך ג' בניך מן האור, מאן נינדו חנניה מישאל ועזריה.

[2]) Diese Worte werden daher auch im Targum nicht mehr besonders wiedergegeben.

[3]) Wir citiren hier der kürzeren Fassung wegen nach Jonathan.

entspricht in G. r. Abs. 6 מה פרעה נוחר ואינו מקיים אף אתה נוחר ואינך מקיים;

b. Der Passus in der Paraphrase ארום יקיר אנא כוותך ואבא ארום יקיר כוות פרעה, sowie die Bemerkung weiterhin מלכין ושלטונין אנן כוותך בארעא דישראל entspricht dem מה פרעה מלך ואת שני לו בארץ מצרים כך אבא מלך בארץ כנען ואני שני לו in G. r. Abs. 6.

c. Die bei beiden hierauf folgende Drohung Juda's lautet bei Jer.: דאן שליף אנא חרבי מן גו תיקא . . . . . מינך קדמוי אנא משרי ומפרעה רבך אנא מחסיל in G. r.: ואם שולף אני את חרבי, ממך אני מתחיל ובפרעה רבך אני מסיים.

d. Der Hinweis auf die Zerstörung Sichem's durch zwei seiner Brüder, obwohl es damals nur eine Schwester zu rächen galt, hier aber um einen Bruder und ein Stammeshaupt sich handelt, findet sich bei G. r. Abs. 5 שנים ממנו נכנסו לכרך אחד שלם והחריבוהו להלן בשביל נקבה כאן בשביל זכר;

e. was ferner von der Zornesgewalt Juda's gesagt wird: ונפקין שערתיה דלביה ובוטו לבושיה, wird in G. r. Abs. 6 im Namen R. Chanin's angeführt: א"ר חנין בשעה שהיה יהודה מעלה חמה היו שערות לבו בוקעות כליו ויוצאות.

f. Endlich lautet der Schluss bei Jer.: ביה בשעתא רמו יוסף למנשה בוכריה ורפם במסאניה (ומפח ברינליה ורעדת כל פלטין דיוסף ביה בשעתא אמר יהודה (s. Aruch[1]) אילולי דהוה עלע מן בית אבא לא הוה כשר למתעבדא כן בכדין שרי יהודה מרכיך במילוי ואמר ריבוני שאיל und entspricht genau dem Schlusse des Abs. 6 in G. r. כיון שאמר . . . . רמו למנשה ורפש חד רפש וועת כל הפלטין, אמר דין רפש מן דבית אבא . כיון דחמא מיליה כן שרי משתעי מילין רכיכין אדני שאל.

Als Beispiel einer gleichfalls unzweifelhaften Entlehnung aus Leviticus rabba verweisen wir

5) auf Lev. 10, 19 u. 20. Soweit es sich um die Paraphrase zu V. 19 handelt, wonach Ahron sein Verhalten damit zu rechtfertigen sucht, dass ja selbst der Genuss des „minder heiligen Zehent" מעשר הקל im Zustande der Trauer untersagt sei — so könnte hierfür allenfalls auch Sebachim 101a als Quelle angenommen werden, woselbst Raba die Entgegnung Ahron's in demselben Sinne erläutert: דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר הקל, ומה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי

[1]) Art. מפח.

באוני ממנו בקדשי דורות לא כל שכן[1]. Die Paraphrase in beiden Targumim zum folgenden Verse jedoch beweist, dass Jeruschalmi hier nicht sowohl dem Talmud, als vielmehr Leviticus r. folgt. Während es nämlich im Talmud und ebenso im Siphra[2]) zu dieser Stelle einfach heisst הודה ולא בוש משה לומר לא שמעתי אלא אמר שמעתי ושכחתי, hat Leviticus r. 13, 1 noch den Zusatz, der sich sonst nirgend findet: מיד וישמע משה וייטב בעיניו, הוציא כרוז לכל המחנה ואמר אני טעיתי את ההלכה ואהרן אחי לימד לי, und dem entspricht auch bis auf's Wort die Uebersetzung des Jeruschalmi: כיון דשמע משה ושפר פתגמא באפוי ואפיק כרוז בכל משריתיהון דישראל ואמר אנא הוא דאיתעלמית הילכתא מיני ואהרן אחי אליף יתה לי . . . . .

Und nun noch ein Beispiel aus Tanchuma!

6) Num. 21, 15 behandeln beide Paraphrasen die in doppelter Version vorliegende Sage von der wunderbaren Rettung Israel's und Vernichtung der ihm auflauernden Feinde in einem engen, von zwei sehr nahe benachbarten Bergen eingeschlossenen Arnon-Thale. Durch plötzliches enges Zusammenrücken beider Berge, heisst es, wären die hervorspringenden Felsenzacken des einen Berges in die Höhlen des gegenüberliegenden Berges eingedrungen und hätten die in ihm verborgenen Feinde zermalmt, so dass ihr Blut in die Bäche des Arnon sich ergossen. — Soweit stimmen nun beide Relationen überein. Nur über die Art, wie Israel davon Kenntniss erhalten, gehen sie aus einander, und das hängt mit der verschiedenen Deutung der Textworte את והב בסופה zusammen.

Nach der einen Relation, Berachoth 54a, hätten את und הב, zwei Aussätzige, die „am Ende" des Lagers (בסופה) vorausgezogen wären, das Wunder zuerst bemerkt und davon den Israeliten die Mittheilung gemacht.

Nach der andern dagegen, die Tanchuma[1]) Chuckath 20 (ed. Buber 45) bietet, wären die Israeliten, „ohne das Wunder zu ahnen", über die noch immer vereinigten Berge hinweggegangen. Damit sie aber von dem Vorgefallenen Kunde erhielten, sei der sie begleitende Brunnen in die Höhlen ein-

---

[1]) Vgl. auch Aboth di R. Nathan Cap. 37.

[2]) Der jedoch die Schlussworte אלא אמר שמעתי ושכחתי nicht mehr hat.

[1]) Und daraus übernommen Bemidb. r. sect. 19, 14 und Jalkut z. Stelle.

gedrungen und habe die Gebeine der erschlagenen Feinde in die Arnon-Thäler hinabgespült.

Während nun Jonathan der Relation im Talmud folgt, schliesst sich Frgm.-Targ. genau an Tanchuma an, und zwar so sehr, dass die für diese Relation charakteristischen Stellen auch dem Wortlaute nach genau mit Tanchuma übereinstimmen. Man vgl. die Stelle in Tanchuma ועברו ישראל על אותן ההרים ולא ידעו כל הנסים האלו והוו mit Frgm.-Targ. ישראל מהלכין על רישי טוריא מלעיל ולא ידעו נסיא ונבורתא די עבד ד' עמהון, namentlich aber die von beiden im Eingange gegebene Auslegung des Verses selbst, welche wir hier einander gegenüberstellen:

Tanchuma: על כן יאמר בספר מלחמות ד' את והב בסופה מהו, שעשה להם הק"ב"ה אותות ונסים בנחלי ארנון כנסים שעשה להם בים סוף;

Frgm.-Targ.: בגין כדין יתאמר בספר אורייתא דה' דמתיל בספר קרביא, נסיא ונבורתא דעבד ד' לעמיה בני ישראל כד הוו קיימין על ימא דסוף, כן עבד עמהון כד הוו עברין ית נחלי ארנונא.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber פצא bei Sa'adja.

Von

Martin Schreiner.

Im zweiten Abschnitt seines religionsphilosophischen Werkes beginnt Sa'adja die Untersuchung über die Gott versinnlichenden Ausdrücke der heiligen Schrift, die er nach den zehn Kategorien ordnet, mit folgenden Worten:[1]) „Manche glauben, dass dieses Wesen (nämlich Gott) eine Substanz sei und in Betreff derselben sind sie verschiedener Meinung. Der Eine sagt, sie sei ein Mensch, der Andere, sie sei Feuer, ein Dritter meint, sie wäre Luft, und ein Vierter, sie wäre Silber." So lautet die Stelle nach der Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon. Die ersten drei Ansichten vom Urwesen liessen sich bei Griechen und Muhammedanern nachweisen, es ist uns aber keine solch widersinnige Ansicht bekannt, nach welcher das Urelement oder die Substanz der Gottheit Silber wäre Ibn Tibbons Lesart, der פצה gelesen hat, scheint unter dem

[1]) Amânât, S. 93 ed. Slucky, S. 48.

Einfluss der weiteren Ausführungen des Sa'adja entstanden zu sein, in denen er nachweist, dass die Schrift eine jede Aehnlichkeit zwischen Gott und den geschaffenen Dingen, den goldenen und silbernen Bildern u. s. w. leugnet.

Die Hss. des Originals haben: פצא „weiter Raum". Was man unter פצא in der Kosmologie der Mutakallimûn verstanden hat, geht aus folgender Stelle des Berêschîth rabba von Jeschua ben Jehuda, cod. Warner 41 Bl. 81a hervor: הדיבור בענין יהי רקיע אם אמר איך תיקון בריאת הרקיע · נאמר לו כבר נאמר כי הוא מן המים וכי הקב"ה קפה מן המים רקיע וכי לא נשא אותו אבל קפא אותו ונשאר במקומו · אם אמר לו היה כן ,לא היה שם מקום מנוח והוא אלפצא בינו ובין הארץ ואולם מפני כי נקוו המים מתחת השמים נהיה אלפצא הנראה וחוב על זה להיות רום המים אשר על הרקיע כמו אשר בין הרקיע ובין הארץ מפני כי הרקיע נברא במחצית בתוך ונאמר כי אמרו בתוך המים לא ינוש זה במענה להיותו נברא מן המחצית וכבר נאמר כי הקב"ה קפא הרקיע ואחר זה נשאו אל המקום אשר נראה אותו בו והראשון קרוב ·

„Untersuchung über Gen. 1, 6. Wenn Jemand fragt, in welcher Weise die Ausdehnung geschaffen worden ist, so antworten wir ihm, es wäre ausgeführt worden, dass sie aus dem Wasser geworden ist und dass Gott aus den Gewässern eine Ausdehnung erstarren liess. Er hat aber die Ausdehnung nicht in die Höhe gehoben, sondern als sie durch Erstarrung erstanden war, liess er sie an ihrer Stelle. Wenn aber Jemand dagegen einwendet, dass, wenn dies richtig wäre, zwischen der Ausdehnung und der Erde doch kein weiter Raum geblieben sein könnte, so ist darauf zu erwidern, dass der sichtbare weite Raum so entstanden ist, dass die Gewässer unter dem Himmel sich versammelt haben.

Nach alledem wäre es auch nothwendig, dass die Gewässer, welche über der Ausdehnung sich befinden, in derselben Höhe stehen (nämlich oberhalb der Ausdehnung) wie der Raum zwischen der Ausdehnung und der Erde, denn die Ausdehnung ist in der Mitte geschaffen worden. Wir meinen aber, dass dies aus den Worten der Schrift „in der Mitte" nicht gefolgert werden muss, so dass die Worte den Sinn hätten, dass sie aus der Mitte geschaffen worden wäre. Es ist aber auch gesagt worden, dass Gott die Ausdehnung erstarren liess, dann erhob er sie zu dem Orte, wo wir sie jetzt sehen. Die erstere Ansicht ist aber wahrscheinlicher."

Aus dieser Stelle geht hervor, dass unter אלפצא ein „weiter Raum" zu verstehen ist. Gewiss nicht im Sinne der

griechischen und muslimischen Atomistiker, denn diese hatten für das „Leere" einen anderen Terminus (אלבלא). Ich halte es aber für wahrscheinlich, dass unter אלמצנא bei Sa'adja das ἄπειρον des Anaximander von Milet zu verstehen ist, dessen Ansicht er oder die Verf. seiner Quellen aus der Physik des Aristoteles (III, 4) kennen konnten. Wie wir gesehen, wurde der Begriff, so unklar, wie er war, von Jeschua b. Jehuda in der Erklärung der biblischen Schöpfungsgeschichte verwerthet. [1])

---

[1]) Es sei mir gestattet, hier einige Verbesserungen zu den in meinem „Kalâm in der jüdischen Literatur" veröffentlichten Texten mitzutheilen. Ich verdanke dieselben der Güte des Herrn Professor M. J. de Goeje. S. 4 Anm. 2 Z. 6 für אלנהם, l. אלנעד S. 19 Anm. 1 Z. 6 für בוהוב l. בדהות, das. Z. 11 für אלראב l. אלריאב, S. 20 Anm. 6 Z. 8 für מפתרק l. מקתרף, das. Z. 9 für חמה l. חמה l. S. 22 Anm. 5 Z. 2 ist nach מאיה לא zu ergänzen לה. S. 36 Z. 6 v. u. für כפן l. כפר. Das. Z. 4 v. u. für כי l. נרי, S. 62 vorl. Z. v. u. für ותראפאת l. וכראפאת. S. 64 Anm. Z. 3 אלשדה ואלמדה ואלרנא l. אלשדה ואלרדא, S. 65 Anm. 2 Z. 3 für אלתראני דכרה l. אלכראסאני דכרה, das. Anm. 3 Z. 3 für קודה l. קרדה. Seit dem Erscheinen meiner Abhandlung wurde es mir durch die Güte des Herrn Grafen C. von Landberg-Hallberger ermöglicht, eine zweite Hsr. des Kitâb al-milal, die sich im Besitze desselben befindet, zu benutzen. Nach dieser Hsr. kann ich noch folgende Stellen emendiren: S. 9 Anm. 2 Z. 2 für אלאלואן אנסאם l. ללאנסאם אלואן, Z. 35 Anm. 7 Z. 3 nach אלאכדין zu ergänzen ענה, S. 36 Anm. Z. 5 v. u. lautet in Ms. Landberg והדא לא יקדח פי אימאנה ולא פי עדאלתה לו קאלה מנת הדא ולם תקם אליה אלחגה בנסכה לו סלם מן אלכפראן אלצלע. Ibn Ḥazm meint, der Standpunkt des Ismâîl al-Ru'ejnî in Betreff der „Miethehe" würde seinen Glauben und seine Zuzerlässigkeit nicht schädigen, wenn er auch seine Ansicht nur auf Grund der Speculation aufgestellt hätte und es keinen Beweis dafür geben würde, der auf eine niedergeschriebene Traditionssammlung sich stützt, wenn er nur von grobem Unglauben frei wäre. — Mehrere Verbesserungen des Herrn Prof. de Goeje werden durch das Ms. Landberg bestätigt. — S. 30, Anm. 1, Z. 3 habe ich die Worte פי אל אמאלך im Texte unübersetzt gelassen. Ihr Sinn ist, dass nach den Mug'bira die Leiden von Gott herrühren, und man darf über ihre Gerechtigkeit ebensowenig urtheilen, wie über die Verordnungen des Königs. S. 69 Z. 2 v. u. für „ein jedes" l. „eine jede", für „keines", l. keine. S. 60 Z. 11 v. u. für das irrthümliche „Nûr al-ẓulm" lies: „Sirâg al-'uḳul."

Die Gemeindeverfassung von Kremsier.

Von

Dr. **Frankl-Grün.**

(Schluss.)

76. Und wenn sich ereignete, dass durch dergleichen fremde Schulmeister den einheimischen einiger Eintrag geschehen; also verordnen wir, dass dergleichen Fremde keine Macht haben wen zu lernen, es sei denn es verdingete ihn wer zu sich auf ein halbes Jahr und hätte bei ihm die Verköstigung, doch soll er bei demjenigen nicht mehr als vier Kinder, die da den Talmud lernen, anzunehmen Macht haben und dergleichen Kinder können auch zwei oder drei anderen Inwohnern gehören, allein die armen Talmud-Thora-Kinder dürfen nicht bei den fremden, sondern den einheimischen verdinget werden, dass die einheimischen versehen wären, so können alsdann wohl eben dergleichen arme Kinder den fremden zur Lehr verdinget werden.

77. Der Rabbin, die Juristen und die Talmud-Thora-Väter sollen alle halben Jahre veranstalten den Schulmeistern, was sie die Kinder lernen oder zu unterweisen haben und soll der Rabbin oder anstatt seiner von ihm Bestellter alle Freitag die Kinder fleissig examiniren, wie die Kinder von den Schulmeistern gelernt werden; sollte sich finden, dass ein Schulmeister mit seinen Schulkindern nicht fortkommen, oder Sie was Rechtes lernen könnten und sollte sich in einer oder höchstens zwei Wochen ereignen dass die Kinder bei ihm nicht bestehen könnten und alsdann von ihm sich etwelche absonderten, so soll er der Polizei gemäss nicht zu geniessen haben, sondern sich mit dem wenigen, was ihm überbleiben, vergnügen lassen und wenn es derjenige Schulmeister läugnen, und es dennoch behaupten wollte, dass er diejenigen weggegangenen Kinder unterwiesen hätte, so soll er nicht geglaubt werden, sondern der in seiner Macht zu visitiren hat, und soll derselbe, (der streitsüchtige Lehrer) wenn er sich widersetzt, auch abgestraft werden.

200. sollen die ersten Beym gebett oder in der Schul seyn, der Schulsinger, Schulklopper Und die Schulmeister, zu fruhe und abends, wer es Zweymahlen in der Wochen übergehet, ist der Schulsinger, Schulklopper eines ½ wöchigen Soldt

Verlustiget, ein Schulmeister aber soll 1 ℔. Wachsz zur Straff zu erlegen Haben [1]).

Diesse Neue Polizey wierd hiermit (Jedoch der gnädigsten hohen Obrigkeit undt Dero Richtern ohne Schaden undt Nachtheil) ordentlich Ratificiret Vnd genehmb gehalten.

Actum in Consilio Suae Reverend^{mae} Serenitatis Epi. Olomucensis & Osnaburgensis Crembsier,
den 13. Martij 1708.
Ad mandatum Reverend^{mae} Serenitatis Suae proprium.
Carl Ferdinand Von Scherz
Geheimber Rath
L. S. Antoni Franz Horatscheck.

Schon diese Verordnungen über die Erziehung der armen Kinder, die das Wissen verbreiten sollen, kennzeichnen den humanen Geist, welcher in dieser Stadt-Polizei waltet. Und wie für den Unterricht, das geistige, ewige Wohl, so trägt sie auch

---

[1]) Das Original hat den Zusatz und Schluss: ובלבד שלא ידא וניכרת שלא עשה במרד ובמעל או השמש האט צו מהון בצרכי צבור אצל הר"ה. תם ונשלם תקנות הקהלה, בזכות נזכה לעלות מעלה מעלה באנו עה"ח שנת תמח לפק גם הנני מסכים לכל התקנות שמספרם ריש מה שנתיסד מאת אלופים קצינים בעלי תקנות יצו החתומים למטה על אופן שכל הזכרות שכתבים וחתומים בידם . נכתב ונחתם היום יום א' טו"ב מנחם תסח לפק

ה"ק שלמה י"ט חוגה פק"ק קרעמויזר יע"א
נאם שמעון ב"ה אשר לעמל ז"ל
נאם מרדכי במפ"ז
נאם אברהם ב"ה סענדר סנ"ל
נאם שמעון מוגק
נאם חיים ב"מ בנימין וואלף ז"ל.

Die Nummerirung der § § weicht in der Uebersetzung vom Original ab, vom § 121 an, der mit § 122 in einen zusammengezogen wurde, bis § 164, von wo an beide wieder übereinstimmen. Interessant sind folgende Paragraphen:

58. Wenn einer oder anderer zum Heiratsgut nicht 200 fl. bekommt, der darf am Sabbath die Hochzeit nicht machen, nur in der Wochen. [וכלל ניט החופה מכין ביום הששי]

59. Am Samstag die Segen über die Zehngebot sollen nicht mehr als zwei gemacht werden, der erste gehört dem Rabbin, der andere gehört zu den Freunden, sollte aber einer beim Segen den Rabbin mit Namen nicht nennen wollen, so soll er ingleichen die Gerichten und andere nicht mit Namen nennen.

192. Kein Jüdisches Weib oder Tochter soll nicht auss der Judenstatt gehn mit Ver Schomerirten (verbremten) Kleider, mit keinen Ketten, Perl und Korallen, undt daran hangendes geldt, oder sonst andere Kleinodien Vnter die Christen zu Stoltziren oder Prangen weder am Schabes noch andere Feyertäg, noch weniger am Neuen Jahr zum Wasser. wer solches übergehet, derselbe soll nach erkantnis der Gerichten abgestrafft werden. —

für das leibliche, zeitliche Sorge, für die Verpflegung sowohl der hiesigen als auch der durchreisenden Armen mittelst „Piletten" (Anweisung auf Verköstigung), „indem wir in unseren Schriften mit mehreren finden, dass solange die Welt stünde, ohne arme Leute niemals sein würde, welche wir auch zu besorgen schuldig sind". (§ 18—22. 143. 144). Sie setzt eine Strafe auf die beschämende Zurückweisung eines Armen, dem die Lebensmittel nicht vertheuert oder in schlechter Qualität verabreicht werden dürfen (§ 177—179, 195)[1]). Sie gewährt dem freien Bewusstsein und Willen des Individuums den weitesten Spielraum, in solange das Gesammtwohl nicht darunter leidet, was aber damals um so weniger zu befürchten war, als dieses zu fördern jeder als höchste Pflicht ansah, und die Mitglieder vom Gemeingeiste so beseelt waren, dass sie sogar aus der Fremde die zu leistenden Beiträge in die Heimat sandten, um nur nicht das Recht der Zugehörigkeit (Cheskat ha-Kehilla) einzubüssen. Sie flösste Ehrerbietnng ein gegen die Autorität des Rabbiners, „dem sich niemand widersetzen dürfe und vor dem jeder mit Furcht stehen müsste". (186. 187.) Sie bezeichnet genau die Grenzlinie zwischen den benachbarten Wirkungskreisen, um jeden Uebergriff und Missbrauch der Macht und die Einmischung Unberufener in interne Angelegenheiten zu verhüten. An die Spitze der Verwaltung stellt sie den durch 5 Wahlmänner gewählten Judenrichter (Bürgermeister und Beisitzer), der über die strenge und pünktliche Befolgung der Verordnungen wachen und jede Uebertretung besonders jede Störung des Gottesdienstes nach der Sentenz und Gutmeinung des Rabbiners, dessen Anordnungen er Gehorsam verschaffen soll, mit Geld und Bann bestrafen kann. (64.) Gegen Renitente werden ihm noch schärfere Executionsmittel eingeräumt, wie Arrest, die Abführung zur Hauptwache, von denen er aber nur in den seltensten Fällen Gebrauch machte, um nicht Vorgänge aus der Gasse in die

[1]) Bei Aushackung und Austheilung des Fleisches sollen die Fleischhacker dem Rabbin Beuor, nach diesen dem Judenrichter und Bürgermeister, dann den Juristen und Gerichten betheilen, jedoch ohne Abbruch des gemeinen Mannes, damit eben dieses Beuor zu denen Feyertagen mit schönem Fleisch versehen werde. Die Schatzleuthe seynd schuldig nachzusehen auf die Waag undt Gewichter umb nicht einige Unterschleiffe dem armen Mann Zum Schaden geschehen. 174. Ingleichen, dass, wenn sich finden sollte, dass einen, es seye einem Juden oder Christen, in geringerem Gewicht oder kleinerem Maass was verkhauffet, soll von den Gerichten aufs schärffste abgestraft werden, auch solle demselben in der Schul ihn ausrufen, der grösste Spott wegen seines Betruges und schändlichen Lasters angethan werden. 178.

Oeffentlichkeit hinauszutragen und die Entscheidung der Behörden anrufen zu müssen[1]). Beim Bischof, vor dem er, begleitet von dem Gemeindediener in feierlicher Tracht zur Audienz erschien, stand der Judenrichter in hohem Ansehen und konnte zu jeder Zeit sein Anliegen vorbringen, das selten abgewiesen wurde.

Seiner hohen Würde sich bewusst und erfüllt von seinem erhabenen Berufe, Vater der Gemeinde zu sein, stand er obenan, wo es galt, dem Unrechte den Mund zu schliessen, falsche Anklagen zurückzuweisen, böse Anschläge zu vereiteln und die Ausführung unheilvoller Pläne zu hintertreiben. Ein Schutzhort der Bedrängten, half er mannhaft und unerschrocken den unschuldig Verfolgten zum Siege. Ein Kämpfer gegen Unbill, wehrte er jeden Angriff gegen das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinde ab, ob dieser vom Magistrat oder von welcher Seite immer erfolgte; ein Anwalt der Machtlosen, vertheidigte er muthig und thatkräftig, oft mit Gefährdung seines eigenen Interesses, die Ansprüche der Verkürzten; ein Vertreter der Gesammtheit, beseitigte er alle die freie Entfaltung der Persönlichkeit hemmenden Einflüsse und verwaltete die Gemeinde innerhalb der Schranken und Grenzen, welche sie sich mittelst ihrer eigenen Ordnung gezogen hatte, selbstständig und autonom.

Ein solcher Act der Selbstverleugnung und Abwehr ist uns von Jacob Černý und Abraham Tobias überliefert[2]), welche gewiss als Vertreter der Gemeinde, da damals Privatleute kaum mit der Behörde verkehrt oder eigenmächtig einen so wichtigen Schritt unternommen hätten, die Rechtssachen ihrer Glaubensgenossen gegen die Geistlichkeit und deren Schutzbefohlene führten.

Am 5. Februar im Jahre 1638 überreichten sie im Namen der ganzen Judengemeinde derselben Stadt Kremsier dem hochwürdigen Prälaten und derzeit bestellten Administrator des Fürstbisthums eine Bittschrift, „in welcher sie grosse Beschwerden und schwere Anklagen gegen die Studenten des Collegiums der Societas JESU vortrugen, weil von diesen

---

[1]) Löbel Eulenberg, der ohne Taxzettel geschlachtet, den höchsten Bann übertreten und ausserdem fünffachen Betrug an der Gemeinde ausgeübt hat, wurde auf die Bitte des Judenrichters, diesen exemplarisch abzustrafen, am 21 Febr. 1695 von der herzoglichen Regierung wegen Importunenz, Petiten und Erpressungen zu 14 Tagen Arrest verurtheilt.

[2]) Mähr. Landes-Archiv Nr. 8778; Herrn. Prof. Dr. Nàbělek verdanke ich die Uebersetzung der böhmischen Urkunde, auf die mich der k. k. Landes-Historiograph Dr. B. Bretholz aufmerksam machte.

nähmlich die beklagenswerthen und Bedrückten Kremsierer Juden verschiedene Injurien und Verletzungen erleiden mussten, so dass dieselben am Ring in der Gasse, ja selbst in ihren eigenen Häusern keine Ruhe haben können, indem jene zur Nachtzeit in die Judenhäuser einbrechend sich einschlichen und zu schaden sich erdreisten, und diese nirgends in ihren Wohnsitzen sicher sind, ja dass jene sogar die nach jüdischer Sitte auf Pergamentzetteln geschriebenen Zehngebote Gottes von jüdischen Thüren herabrissen und nachher den Juden wieder verkaufen wollten, ihnen zum Aerger Kreuze darauf zeichneten auf die Thüren der jüdischen Schule aufklebten oder zerstreuten, dass sie eines Tages in die Fenster der jüdischen Schule Steine zu werfen begannen, und dass zu alledem die Juden, obwohl sie einigemal darüber bei den Herrn Patres der Jesuiten sich beschwerten, keine Genugthuung erhielten." Als jedoch die Beschwerdenführer vor den Hauptmann, dem die Sache zur Entscheidung befohlen war, geladen waren, stellte es sich heraus, dass die nächtliche Uebelthat, deren die genannten Studenten fälschlich beschuldigt waren, von anderen Jünglingen, und zwar von den Mendici (Bettelschülern) der Pfarrschule bei der Kirche der heiligen Jungfrau ausgeführt wurden, wozu diese sich auch bekannten und durch ihr Bekenntniss die Unschuld der erstgenannten Studenten bewiesen.

Es bestätigte sich also die in der Beschwerde angeführte Thatsache, dass die Juden beunruhigt wurden, denen es schliesslich gleich sein konnte, von wem sie diese Misshelligkeiten erdulden mussten, und die das Recht zu verlangen hatten, dass die Schuldigen ausfindig gemacht und zum Ersatze verurtheilt werden. Zu ihrem Unglücke verwechselten sie in der Dunkelheit der Nacht die Bettelstudenten mit den damals noch weniger bekannten, doch wegen der von ihnen verübten nächtlichen Ungelegenheit berüchtigten Jesuitenschülern [1]).

Und diese Personenverwechslung sollte der ganzen Gemeinde verhängnissvoll werden. Nicht genug an den bereits erlittenen Qualen, sollte sie noch für die falsche Anschuldigung und Ehrabschneiderei büssen. Nun stellten sich die genannten Juden vor den Riss und bewiesen ihre Hingebung und Opfer-

[1]) Das Jesuitencollegium wurde hier 1636 gegründet. Der Magistrat behielt sich vor, die auf frischer That erwischten Studenten in Haft zu setzen (Urk. im f. b. Archiv). Auch in anderen Orten litten damals die Juden durch die Jesuitenscholaren, vergl. Perles a. a. O., S. 15. S. Buber, Ansche Schem, Einl.

willigkeit, indem sie die Verantwortung für die eingebrachte Beschwerdeschrift auf sich selbst luden. Am 17. September im Jahre des Herrn 1638 leisteten sie folgende Abbitte:

„Weil vor dem Hauptmann der Herrschaft Kremsier, in Gegenwart der Räthe anerkannt worden ist, dass wir ohne Wissen der Judengemeinde eigenmächtig, unbedächtig und leichtsinnig ein falsches Schriftstück zu überreichen uns erkühnten und in derselben unwahre und betrügerische Beschuldigung erhoben, ja sogar gegen die hoch und ehrenhaften Patres der Societas Jesu wie jene lasterhaften jüdischen Greise bei dem Propheten Daniel gegen die ehrenhafte, edle und unschuldige Susanna ein Unrecht begangen haben, deshalb bitten wir in aller Unterthänigkeit und Demuth, dass diese uns unsrer Verschulden zu verzeihen geruhen, indem wir versprechen, für künftige Zeiten, solches nicht mehr zu unternehmen. Damit aber die Unschuld dieser edlen und ehrbaren Jünglinge allen bekannt und offenbar werde, da wir durch das Schreiben ihren guten Ruf unrechtmässiger Weise und gegen die Wahrheit schmälern wollten, so bekennen wir, dass wir die Unwahrheit gesprochen haben. Und diese unsere Abbitte soll zum künftigen Gedächtniss in die Tagebücher eingetragen werden. Auch sollen wir beiden Juden für all dies unser Vergehen mit Kerker bestraft werden."

Welche Selbsterniedrigung legten diese Gemeindevertreter sich auf, und welches Martyrium liessen sie über sich ergehen, um durch das Geständniss eigenmächtigen Handelns die Gefahr von der Gemeinde abzuwälzen, obwohl sie, wie aus der Beschwerdeschrift zu entnehmen ist, von ihr das Mandat und den Auftrag hatten. Gleichwie der heldenmüthige Richter Simson sich freiwillig den Philistern preisgab, damit diese ihre Rachgier von seinen Glaubensbrüdern abwenden, so hat mancher Judenrichter mit seinem eigenen Leibe die Gemeinde gedeckt, die gegen sie gezielten Pfeile aufgefangen und bereitwillig ihretwegen jede Demüthigung erduldet.

Oft mussten die Vorsteher gegen den Fürstbischof und Magistrat selbst die bestrittenen Rechte der Gemeinde geltend machen und auf ihre Durchführung pochen. Als Erfolge ihres freimüthigen Auftretens und wiederholten Petitionierens wird in den alten Gemeindebüchern die Befreiung der Functionäre, die doch kein Gewerbe treiben, vom Schutzgelde verzeichnet. Am 9. März 1786 führte der Judenrichter Process mit dem Magistrat wegen des in der Judengasse stehenden Abdeckerhauses, welches zum Nachtheile der Juden in ein Branntwein-

haus umgewandelt werden sollte. (Das. S. 26.) Wegen der Beibelassung des alten Friedhofes, auf dessen Beseitigung die Bürger drängten, ging die Gemeinde bis zur höchsten Landesstelle, die am 31. März 1796 zu ihren Gunsten entschied, „dass der jüdische Friedhof auf dem bisherigen Standpunkte verbleiben solle, nur solle sie gehalten werden, diesen mit einer aufzuführenden starken Mauer einzufassen.“ (Das. S. 104.) Der Vorsteher, Josef Adler, bewirkte die Verlegung des Wochenmarktes von Samstag auf Freitag (1797). Die Verdienste Anderer sollen bei der Aufzählung der Reihenfolge der Vorsteher hervorgehoben werden, die mittelst der noch vorhandenen, mit musterhafter Ordnung geführten 200 Berdonbücher herzustellen möglich ist.

Auch an der Hebung des Cultus und der Förderung des religiösen Sinnes nahmen die Vorsteher lebhaften Antheil, indem sie die vom Rabbiner für zweckmässig und zeitgemäss befundenen gottesdienstlichen Einrichtungen und Anordnungen durchführten, ihn in der Ausübung seines schweren, verantwortungsvollen Berufes unterstützten, einheitlich und einmüthig mit ihm zum Heile des Judenthums wirkten. Doch — um der geschichtlichen Wahrheit gerecht zu werden — kam es zuweilen vor, dass manche in verblendeter Selbstüberhebung sich als die alleinigen Vertreter des Cultus dünkten, das Gebiet ihrer Wirksamkeit überschritten und die ihnen übertragene Gewalt zur Willkürherrschaft missbrauchten, welche die Einmengung der Behörde in die inneren Angelegenheiten nöthig machte, zur Entweihung des göttlichen Namens, der Würde der Lehre und ihrer Träger. Mit deren demonstrativ zur Schau getragenen Erniedrigung aber sank auch das Ansehen der Gemeinde in den Augen einer botmässigen, ihre Geistlichkeit abgöttisch verehrenden Bevölkerung, trat eine Periode des tiefsten, sittlichen und geistigen Verfalles und eines damit verbundenen wirthschaftlichen Niederganges ein, eine Zeit, in welcher die an solchen verderblichen Beispielen der Zucht- und Pietätlosigkeit herangebildete Jugend entartet dahinwelkte. Denn nur, wenn sie bei ihren Vorbildern das religiöse Oberhaupt geehrt sieht, dann fassen die von diesem ertheilten Lehren der Moral und Religion in ihrem Herzen feste Wurzel. Nur wenn selbst der erste Würdenträger der Gemeinde der Autorität die ihr gebührende, unveräusserliche Achtung zollt, dann entfaltet sich das junge Geschlecht ersprieslich und gedeihlich, zur reichen, üppigen Blüthe, zur segenspendenden Frucht, zum Wohle künftiger Generationen.

Isachar Bär gen. Berend Cohen, der Gründer der Klause in Hamburg, und seine Kinder.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

(Schluss.)

Von den Söhnen Berend Cohens war Seligmann durch seine weitreichenden geschäftlichen Verbindungen und seine einflussreiche gesellschaftliche Stellung, Meïr durch seine Hingebung an das Studium des jüdischen Schriftthums und seine gelehrte Richtung ausgezeichnet. Als Ephraim Hekscher vier Jahre nach dem Tode des Gründers der Talmudklause, die ihm seit 25 Jahren ein schützendes Obdach gewährte, sein Werk Liwjath Chen der Oeffentlichkeit übergab, waren es vier Stammhäuser der Gemeinde, alle Nachkommen Berend Cohens, deren er in der Vorrede rühmend zu gedenken hat. Juda Seligmann war bereits so sehr der Fortsetzer seines trefflichen Vaters geworden, dass man ihn mit dessen Ehrennamen bekleidete und auch von ihm schon als dem Schtadlan, dem Schützer und Anwalt seines Volkes, sprach. Auch in ihm hatten Wissen und Reichthum, Thora und Grösse, wie die alte Formel es bezeichnete, sich zusammengefunden. Elia Oppenheim, nachmals der eifrigste Anhänger und Parteimann des R. Jonathan Eibeschütz, hatte schon ein Vorsteheramt in der Gemeinde inne. Josef Juspa Cohen war bereits trotz seiner Jugend zu Ruf und Ansehen gelangt. Meïr Cohen hatte aber vollends den Ruhm seines Hauses durch unablässiges Studium und seine rastlos gemehrte rabbinische Gelehrsamkeit bereits zu erhöhen angefangen. Wie auf vier Säulen und Träger alles Guten konnte die Gemeinde auf diese vier Fortsetzer Berend Cohen's hinblicken[1]).

---

[1]) Ephraim Hekscher's Worte in der Vorrede seines לוית חן lauten: וזה לערך עשרים וחמש שנים אשר הביאני ה׳ למקום בית אל אשר הוקם מאז ואני הייתי אחד מהארבעה המייסדים אותו ושוב ניתוסף בו בעלי אסופו׳ בעלי תריסין מופלני תורה יראי ה׳ וחושבי שמו הוא הבית המדרש הגדול אשר הקים האדם גדול שבח מעוז ומגדול שמו נודע בשערים בתורה וגדולה במקום אחד עולה ׳ עשה קבע לתורה ולתפלה ׳ ראוי לאמר עליו הי חסיד והי עניו מתלמיד[י]ו של א׳ הקצין הגדיב פ״ו כמוהרר יששכר בער כהן זצלה״ה אשר בעולם יצאו לו מוניטין . . . חובתי להזכיר בני יששכר יודעי בינה אשר הניח אחריו זרע ברוכי׳ יהודא בתחילה יעלה כי לו משפט הבכורה ׳ בנזר ועטרה ׳ ממלא מקום

Juda Seligmann verabsäumte es trotz seiner kaufmännischen Berufsarbeiten nicht, allen Angelegenheiten des Gemeindelebens, allen Vorgängen innerhalb der Glaubensgenossenschaft seine werkthätige Aufmerksamkeit zuzuwenden. Gehört er doch durch seine Gattin einem Kreise an, der die Führung der deutschen Judenheit mit Recht für sich in Anspruch nehmen konnte. Als nach dem Jahre 1724 durch das Wiederauftreten Nechemja Chajun's die Kryptosabbathianer sich von Neuem hervorwagten, Löbele Prossnitz sein Unwesen zu treiben anfing und Mose Meïr aus Zolkiew, gegen den auch in den drei Gemeinden, Montag, den 21. Tammus d. i. den 2. Juli 1725 der Bann verkündigt wurde[1]), seine Propaganda als ein im Sabbathianismus reisender Sendbote eröffnete, da war Seligmann Cohen die beste Gelegenheit geboten, durch seine Verbindungen mit Oesterreich, besonders mit seinem Schwager, dem Landesrabbiner von Mähren, Bärusch Eskeles, authentische Berichte und Actenstücke über die Bewegung einzuholen. Von ihm erhielt denn auch R. Mose Chagis in Altona im Herbst 1725 den Brief Löbele's aus Prossnitz an Jonathan Eibeschütz, das Trostschreiben Jesaja Chasid's an Löbele bei Gelegenheit des über diesen verhängten Bannes und die Zeugenaufnahme, die das mährische Landesrabbinat zur Verhängung dieses Bannes bewogen hatte[2]). Auf Seligmann Cohen's Aussage geht aber auch die Mittheilung zurück, dass Chajun in Wien im Hause des türkischen Gesandten als Türke sich ausgegeben und aufgehalten, in Ehebruch gelebt und dem spanischen Gesandten seine Verfolgung von Seiten der Juden wiederum damit erklärt habe, dass sie in ihm dem Anhänger der Trinität nachstellen[3]).

Aber es sollte nur eine kurze Blüthezeit sein, die den

אבותיו בתורה וגדולה • במקום אחד עולה • זית רענן יפה פרי תואר השתדלן חזק איש מהיר כו' הקצין הגדיב המפורסם פ"ז כמוהר"ר יהודא זעליגמן כהן נרו • והשני לו במעלה • לשם ולתהילה ניסו התורני המופלג נוע ישישים • המשמח אלקי' ואנשי' הקצין הגדיב המפורסם מנהיג הקהלה כמוהר"ר אלי' אופנהיים יצ"ו והשלישי הכי נכבד בן פורות יוסף עלי עין טוב הוא יבורך המרומם המופלג הקצין הגדיב המפורסם כבוד הר"ר יוסף יוספא כהן נר"ו • ואחרון חביב האלוף בתורה מסובל במצות תורתו אומנתו • אשרי יולדתו והורתו • יראת חט קודמת לחכמתו • המופלג הקצין הגדיב המפורסם כבוד מוהר"ר מאיר כהן נרו יאיר • כולם אהובים כולם ברורים • שמם נודע בשערים • ארבעה מטיבי סמד • • •

[1]) Im Copialbuche der Hamburger Verkündigungen § 57—8.

[2]) Nach Juspa Prager's נחלי אש Monatsschrift 36 (1887), 207 f.

[3]) Ib. 209. Mose Chagis nennt Seligmann: הקצין הרב המפורסם מוהרר זעליגמן כ"ץ בן מוהרר בער כ"ץ מקק המבורג יע"א oder: הקצין התורני כמוהרר ושל"ג כהן בן פרנס הדור מוהרר בער כהן נרו.

Häusern der Kinder Berend Cohen's beschieden war. Keinem von ihnen war die Lebensdauer des Vaters gegönnt; Alle wurden sie vor der Zeit hinweggenommen. Am Frühesten wurde Juspa aus der Reihe der Brüder hinweggerafft. Er hatte bereits durch Jahre zum Wohle der Gemeinde das Amt eines Einnehmers oder Kassenwarts verwaltet, als ihn am Sabbath, den 24. Januar 1739 der Tod seiner gesegneten Wirksamkeit entriss [1]). Aber auch der Stern, der über dem Hause Seligmann Cohen's geleuchtet hatte, war im Sinken begriffen. Hanna Wertheimer war am 5. Februar 1738 ihrem Gatten und ihren Kindern, aber auch ihren edlen Werken allzufrüh geraubt worden [2]). Als hätte sie alles Glück der Ihrigen mit sich genommen, brach auch der finanzielle Ruin über das eben noch in so unbestrittenem Ansehen dastehende Haus Seligmann Cohen's herein. Er war in Stockungen gerathen und gezwungen worden, die Zahlungen einzustellen, so dass im Jahre 1740 der Concurs angemeldet werden musste [3]). Es waren nur augenblickliche Schwierigkeiten, die ihn in diese verhängnissvolle Lage gebracht hatten. Es war nur eine Frage der Zeit, wann die Forderungen der Gläubiger befriedigt sein würden. Die Folge hat es gelehrt, dass der Name Seligmann Cohen unbemakelt aus dem scheinbaren Zusammenbruche seiner Glücksgüter hervorging, der Concurs in Ehren aufgehoben wurde und die Erben, vor Allem sein Sohn Isaac Seligmann Cohen die gesellschaftliche Stellung des Vaters wieder einnahmen. Aber der daran sich hätte erfreuen dürfen, war an gebrochenem Herzen bereits Donnerstag, den 2. Februar 1741 in's Grab gesunken. Unaufhaltsam strömte die Klage in der Gemeinde ob des vorzeitig verlorenen Führers und Anwalts; unbeirrt durch sein Unglück, bricht der Dank für die durch den jähen Tod abgebrochenen Verdienste in den Lobeserhebungen hervor, die Seligmann Cohen auf seinem Leichensteine gezollt werden [4]).

Abraham Meïr, dem Zeltenbewohner unter Berend Cohen's Söhnen, war allein ein längeres Erdenwallen beschieden. Aber das Jähe des Schicksalswechsels, das diese Familie erfahren hat, ist auch ihm nicht erspart geblieben. Als Isaac Selig Kara, der Sohn des Glogauer Rabbiners Jehuda Löb Kara, nach achtzehnjähriger Wirksamkeit im Juni 1755 durch

[1]) S. Anhang Nr. II, 4.
[2]) Kaufmann, Samson Wertheimer 99 N. 1.
[3]) S. Anhang Nr. V.
[4]) Ib. Nr. II, 5.

den Tod aus dem so ehrenvoll bekleideten Rabbinate von Hannover hinweggenommen wurde, glaubte die Gemeinde keinen Würdigeren in dieses Amt einsetzen zu können, als indem sie den gelehrten und begüterten Sohn Berend Cohen's zum Nachfolger R. Isaac Selig's berief. Als Simon von Geldern auf seiner Pilgerfahrt, die ihm in Europa die Mittel zum Aufenthalte im heiligen Lande sichern sollte, auch in Hannover einkehrte, ward er am 17. December 1755 bereits von dem neuen Rabbiner Abraham Meïr Cohen mit einem warmen Empfehlungsschreiben für die Weiterwanderung ausgerüstet[1]).

Aber kaum hatte er in dem reichen und schönen Wirkungskreise, in den er eben berufen worden war, sich zu befestigen angefangen, als der Tod Mittwoch, den 28. Juni 1758 ihn von hinnen rief[2]).

In dem Sturm, der über das Haus Seligmann Cohen's hereingebrochen war, sehen wir nur einen Gläubiger schutz- und wehrlos zu kurz kommen, die Stiftung seines Vaters, die Talmudklause von Hamburg. Es war verabsäumt worden, die Häuser, die zu ihrer Erhaltung dienen sollten, in das sog. Stadt-Erbebuch als Eigenthum der Klause eintragen zu lassen; sie standen so gut wie die 5000 Thaler Courant, die ausserdem zinsbringend für sie angelegt waren, in der Verwaltung Seligmann Cohen's, den selbst die Ahnung der Möglichkeit nicht beschlichen zu haben scheint, als könnten diese Stiftungsgüter, an denen das Herz und die Seligkeit seines frommen Vaters hingen, jemals ihrer heiligen Bestimmung entfremdet werden. War in dem ungeahnten Zusammenbruche des Hauses die arme Klause vergessen worden oder war selbst Absicht bei dieser Unterlassung im Spiele, wie eben gegen die Rechte sog. moralischer Personen am wenigsten Moral geübt wird, genug, in der Reihe der Gläubiger figurirte nur Einer nicht, die Klause. Die Häuser und Capitalien, die ihr gehörten, verschwanden in der Concursmasse; der einzige und eigentliche Bürge, die Seele ihrer Erhaltung, Seligmann Cohen, war hinweggestorben, bevor er rettend eingreifen konnte. So geschah es, dass bei dem unvorhergesehenen Ruin dieser Firma nur Einer, der am ehesten davor hätte behütet werden müssen, nur Einer zu Grunde ging, der die begründetesten Ansprüche auf Erhaltung und Sicherung hatte, die Stiftung Berend Cohen's. Jahrzehnte waren über der Abwickelung des

---

[1]) D. Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal 141.
[2]) S. Anhang Nr. IV.

Concurses dahingegangen. Isaac Seligmann Berend Cohen war längst im unbestrittenen Besitze der Häuser seines Grossvaters, die er auf seinen eigenen Namen im Stadt-Erbebuche eintragen zu lassen rechtzeitig Sorge getragen hatte, der Concurs war aufgehoben, die Curatoren der Concursmasse hatten längst ihr Amt zurücklegen dürfen, als von einer Seite her, von der es wenig mehr fruchten konnte, im Interesse der gestrandeten Klause gegen den Sohn und Erben Seligmann Cohen's die Klage erhoben wurde[1]). Philipp Joseph Cohen, der Sohn des früh verstorbenen Juspa Cohen, der in Kopenhagen sich angesiedelt hatte, bevollmächtigte im eigenen und seiner Mitkläger Namen den Aeltesten der Gemeinde Altona, Levin Salomon, der vor dem rabbinischen Gerichtshofe von Hamburg die Klage gegen Philipp's Vetter, Isaac Seligmann Berend Salomon, auf Wiederherstellung und Erhaltung der von ihrem Grossvater Berend Cohen für ewige Zeiten gestifteten Klause erheben sollte.

Isaac Seligmann glaubte aber, der Vorladung des Rabbinates gar nicht entsprechen zu sollen. Unter dem Vorwande, dass in Fragen, die einen Concurs betreffen, die Einmischung eines rabbinischen Gerichtshofs durch das Staatsgesetz ausgeschlossen sei, erschien er selbst auf wiederholte Aufforderung nicht vor seinen Richtern, an deren Spitze Rafael b. Jekutiel Süsskind Cohen, der Rabbiner der drei Gemeinden, stand. Als man deshalb mit der Verhängung des kleinen Bannes gegen ihn vorging, suchte er bei der dänischen Staatsregierung Schutz, die durch die Entscheidung vom 28. Mai 1781 den Widerspruch seiner Kläger gegen die grundbücherliche Umschreibung der Hamburger Häuser auf Isaac's Namen und die Aufhebung der Curatel über die Concursmasse abgewiesen hatte. Allein Levin Salomon hatte es durchzusetzen verstanden, dass durch Bescheid der dänischen Majestäts-Kanzlei vom 24. December 1784 der Beklagte aufgefordert wurde, die gegen ihn erhobenen Forderungen vor dem rabbinischen Gerichtshofe zu Hamburg austragen zu lassen.

Durch ein Memorial vom 7. August 1785, in dem die entscheidende Stelle im Testamente Berend Cohen's, die von der Erhaltung der Klause handelt, in deutscher Uebersetzung wörtlich mitgetheilt wird, erhob nun Levin Salomon vor dem Oberrabbiner Rafael Cohen in Altona gegen Isaac Seligmann Berend Cohen als den gegenwärtigen Besitzer jener der Stiftung

[1]) Ib. Nr. V.

gehörenden Häuser und stadtbekannt reichen Erben Juda Seligmann Cohen's die formelle Klage auf Wiedererrichtung und Forterhaltung der Talmudklause. Durch das Urtheil vom 19. August 1787 legt der Gerichtshof dem Beklagten die Pflicht auf, die zwei von ihm in's Eigenthum übernommenen Häuser zur Erhaltung der Klause wieder herauszugeben, während er in Betreff der von Seligmann Cohen verwalteten Stiftungscapitalien die Entscheidung bis nach weiter gepflogener Untersuchung sich vorbehält[1]).

Aber die verlorene Sache der Talmudklause war durch rabbinische Entscheidung nicht zu retten. Isaac Seligmann war im Besitze, aus dem ihn verjährte Ansprüche und gerichtlich oder grundbücherlich nicht gesicherte Rechte einer papierenen Stiftung nicht vertreiben konnten. Es war sein guter Wille, dass er das Haus, in dem die Klause bestanden hatte, 1788 zur Erbauung der Hauptsynagoge der Altonaer Gemeinde vermachte[2]).

Der Name Isaac Seligmann Cohens erscheint aber auch sonst auf den Blättern der jüdischen Geschichte. Als Neffe Josef Oppenheim's, des bereits am 21. Juli 1739 in Hannover verstorbenen Sohnes R. David Oppenheim's, des böhmischen Landesrabbiners und Gründers der grössten und werthvollsten hebräischen Bibliothek und Handschriftensammlung, war er der Erbe dieses wissenschaftlichen Schatzes geworden[3]), den nachmals Daniel Itzig ankaufen wollte und zu dessen Erwerbung sein Schwiegersohn David Friedländer eine Actiengesellschaft vorgeschlagen hat, ohne dass es gelungen wäre, dieses Denkmal opferfreudigsten Sammelfleisses nach seiner Wanderung von Prag nach Hannover, Hildesheim und Hamburg in deutschen Landen festzuhalten[4]).

Einem allein unter Berend Cohen's Kindern und Töchtermännern, Elia Oppenheim, war es vergönnt, ein hohes Alter

---

[1]) Ib. Nr. VI.

[2]) Nur vermuthungsweise nach der ungenügenden Notiz bei M. M. Haarbleicher, Aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg 34: „Die Hauptsynagoge der Altonaischen Gemeinde 1, Elberstrasse No. 20, ward 1788 durch Sonnin erbaut, nachdem der Juwelier Berend Cohen, Kaiserl. Hofagent, sein Grundstück in dessen Hinterflügel er bisher eine Klause unterhalten, dazu vermacht hatte."

[3]) Zunz, Zur Geschichte 237. M. Wiener, Monatsschrift 13, 170, spricht von dem „Besitz eines gewissen Isaac b. Seligmann in Hamburg, der mit der Familie Oppenheimer verwandt war".

[4]) S. Orient Litbl. 1844. 247 ff., 273 ff., 472 ff.

zu erreichen und seine ehrenvolle Stellung in der Gemeinde unentwegt von allen Wechselfällen des Geschickes zu behaupten. Er, den Ephraim Hekscher 1732 bereits als einen der angesehensten Vorsteher pries und der in den Kämpfen für und gegen R. Jonathan Eibeschütz nach 1750 einer der zuverlässigsten und mächtigsten seiner Anhänger und Vertheidiger wurde[1]), nahm bis in's Greisenalter im Vordergrunde der öffentlichen Angelegenheiten seine feste und unbestritten geachtete Stelle ein. Noch verkündet es das Zeugniss seines Grabdenkmals, dass ihm gleich einem gefeierten Oberhaupte seiner Gemeinschaft ob seiner rabbinischen Gelehrsamkeit und seiner dem öffentlichen Leben gewidmeten Dienste ungetheilte Anerkennung zu Theil geworden war[2]). Als er am Sonntag, den 8. Decbr. 1782 zu Grabe kam, ward er an der Seite seiner Gattin Chawa beigesetzt, die ihm bereits Dienstag, den 15. Novbr. 1768 im Tode vorangegangen war[3]). Beide ruhen in dem alten Friedhofe von Altona, in dem auch in Einer Reihe die Gräber Genendel Cohen's und ihrer Kinder Fradche, Juspa und Seligmann liegen, deren mit Löwen und Priesterhänden geschmückte Grabsteine die Zugehörigkeit zur Familie Berend Cohen's anzeigen[4]).

[1]) Vgl. I. B. Monatschrift 36, 260 f.
[2]) S. Anhang Nr. II, 7.
[3]) Ib. Nr. II, 6.
[4]) Die im Anhange mitgetheilten Epitaphien sowie die Urkunden aus dem Hamburger Gemeindearchiv verdanke ich der Freundschaft des Herrn Oberrabbiners M. Hirsch in Hamburg.

Anhang.

I.

Das Testament Berend Cohens.

ב"ה

באשר שאין אדם יודע את יומו · ע"כ ראוי לכל אדם לצוות את ביתו בזמן בריאותו מתוך שכלו אשר חננו ה" · ע"כ אני בדיעה מיושבת מצוה באם שיגוור ה" עלי לילך בדרך כל הארץ, איך יתנהגו עם נכסי אשר חנני ה" ברחמיו וברוב חסדיו: וזה דבר המשפט, תיכף שיפתחו שטר הלז יפרשו לעניים אלף ושמנה מאות ושבעים וארבע ר"ט קורנט לעניים · כמספר שמי ישששכר בער בן הרר יהוד(א)[ה] זעלינמן כהן · מזה יותן חמש מאות ושבעים וארבע ר"ט לעניים שיש להם חזקת הקהלה אלטונא והמבורג · וזה יחלק עפ"י הגורל שיהי" לכל אחד ששה ר"ט · ועוד יותן שני מאות ר"ט מהג"ל ג"כ עפ"י הגורל, בזה יהי" הן מי שיש להם חזקת הקהלה אלטונא והמבורג או חזקת קהל וואנזיבעק

שוה, ולהפחות שיעלה לו שני ר"ט · ועוד יותן ארבע מאות ר"ט מהנ"ל לבעלי תורה שיהיו" לכל אחד לפחות ששה ר"ט בוה יהי" כל אשר יש לו חוקת הקהלה הן אלטונא המבורג וואנזיבעק שוה, אמנם וועלכר היסין ואל בעל התורה, דש שטיהט ברשות בני ועלינמאן שי', ובאם בני ועלינמאן שי' ואלטי בזמן ההוא ניט כאן זיין · שטיהט עש ברשות אחד מבני שי' היותר נדול בשנים · נם יותן מזה לפייבש בר ראובן המכונה פייבש טערק ששה מאות ר"ט · ולקרובתי מרים אשת ליב עשבאך מאה ר"ט, ועוד יותן לארבע בנים שיש לר" יעקב ברלין מאשתו נלוקבי זל כל אחד אלף שוק באם שישנו בחיים בזמן ההוא, בתנאי באם ויא נאך ניט נפריאן[1]) הבין, אמנם דיא יעניקע אלש איין אשה, האט איזט ניט בכלל, לרייצבא אשת מיכל צינץ יותן שמנה מאות ר"ט שאין לבעלה רשות בו · אמנם יהי' ביד אחד מבני שי' והפרי מזה יתן לה כל שנה · למשרתים ומשרתות שיהי' בזמן ההוא יותן להם נוסף על שכירתם ארבע מאות ר"ט ביחד · ס"ה[2]) ארבע אלפים ארבע מאות ושבעה ר"ט אחד מארק, הלומדים שישנו בזמן ההוא בבית המדרש יצרפו להם עוד אנשים צדיקים לומדים עד שמנה עשר אנשים אשר היותר נדול בתורה ויראת ה" הוא הוא קודם · והמה ילמדו ויתפללו בבה"מ · ונם יתפללו בכל יום תחנה מיוחדת לתקן את נשמתי אשר פנמתי, ובכל עת יהי' לפחות מבני שי' לומר קדיש · ויהדרו אם אפשר שיהי' אנשים הנ"ל בטלנים כדי להתבודד וילמדו כל היום וכל הלילה עכ"פ לא פחות מעשרה בתמידיות וינהגו כל השנה תמימה ועד בכלל היארצייט · ושכירות של כל אחד מאה ר"ט · ס"ה שמנה עשר מאות ר"ט · אמנם מזה לא ינוקה השכירות שישנו להיושבים בקלויז כפי פנקם שלי · ביום היארצייט יתענו ח"י אנשים הנ"ל · ובאם היארצייט ביום שאסור להתענות אזי יהיה התענית קודם היארצייט ביום הכשר לזה · ועכ"פ ילמדו ויתפללו לילה ויום היארצייט ויותן לכל אחד נוסף על הנ"ל מאה מארק ·

החסיד מהור"ר שמשון בלאך יהי" הראש וישניח שיעשו הלומדים כמבואר בזה ועבור טרחתו יותן לו כמו זולתו כמבואר ועוד מאה ר"ט יותר: לקק וועדמיז יותן שני מאות ר"ט פר שכירות לעשרה אנשים שיאמרו משך שנים עשר חדש בכל יום חצי ספר תהלים · ועוד יותן לקק הנ"ל לעניים שלה חמשים ר"ט: פה קהלתנו יותן לעשרה אנשים שני מאות ר"ט שיאמרו בכל יום חצי ספר תהלים משך שנים עשר חדש · וכה"ג יותן באלטונא שני מאות ר"ט לעשרה אנשים שיאמרו בכל יום חצי ספר תהלים משך שנים עשר חדש בבה"כ · הבית שאני דר בה, בנעבין[3]) — הבית הדר בו כעת בני ועלינמאן שי' קאשט מיך יותר אלש עשרת אלפים ר"ט קורנט · וקודם דש הבית נקופט האבי · פרעתי לכל שנה ושנה שכר דירה י"נ מאות שוק צו נאכריכט · דיזה ב" בתים זאלן בלייבן עד ביאת הנואל לצורך בית המדרש · ר"ל דיא

---

1) = gefreit.
2) = סך הכל.
3) = neben.

הייאר[1]) דאפֿן זאל הבית מדרש דא פֿון ערהאלטן וועדן · אונד אלף ר"ט בין איך חייב כפי פנקסי, זאלכי אלף ר"ט זאללן מעובוני נצאלט וועדן, דיזה אלף ר"ט שטיהן אין שטאט בוך חייב צו זיין על הפירות אן האף ראש נראף · גם זאללן מעובוני גנומן וועדן חמשה אלפים ר"ט קורנט · זאללן נעבן ווידרן על הפרי · אונד דיא פרי זאל זיין צו אונטר הלט דיא קלויז · כפי מושכל ראשון שטעלי איך מיר פאר דש יושר דש קהל שי' ווידט מעות הנ"ל נעמן אונד לבטחון צו פאר שרייבען ליתן כל שנה הפרי מאחר הבה"מ לטובת הקהל איוט, אמנם באם ווידר פאר האפן[2]) קהל שי' המעות ניט נעמן וואללען ליתן הפרי לכל שנה, אוי צו וזהן על צד היותר טוב צו בלינן על הפרי או בתים צו קויפן דש דא פון דיא הייאר קאן קומן ולסיועת אונטר הלט של בה"מ · זעלט מיר ניחא זיין וואן קענטי אויף נריכט וועדן דש עשרה אנשים ללמוד תורה בתמידות וללמוד בני עניים ולעשות תקנות הגונים כדי שיגדיל תורה ויאדיר · וינהג עד ביאת הגואל:

ותחת דבר זה אין שטאנד צו ברענגן · זאל אי"ה ב"ה נשעהן ע"י בני זעלינמן שי' וויא זאל מיר ניחא זיין דש בני זעלינמן שי' הבתים צו זיך נעמט · גם דיא חמשה אלפים ר"ט כאשר גמעלד גלינט זאללען וועדן לצורך בה"מ, אונד בני שי' זאל הבה"מ אונטר הלטן כל ימי חייו ואחריו יוצאי חלציו הוכרים, אמנם באם בני זעלינמן שי' זאלכש ניט אן נעמן וויל · זאל עש טוהן בני יוזפא שי' ומאיר שי' ונתן שי' הם ויוצאי חלציהם הוכרים · ומה גם באם אחד מיוצאי חלצי זעלט וועלן בבה"מ ומכל שכן מאן זאלטי ח"ו נצרך זיין דש דער זעלבר קודם איוט לכל אדם: גם יותן על הפרי אלף ר"ט קורנט · ומן הפרי יולבשו כל ערב ראש השנה בני עניים הלומדים בבה"מ · ועוד זאל מן שני אלפים ר"ט קורנט על הפרי נעבן וכל ערב ראש השנה יניח הגורל וועלכה הגורל גוויגט זאל הפרי של שנה האבן ולא יניח בגורל כי אם בתולה יתומה שיש לה חזקת הקהלה אלטונא ויש בת שבעה עשר שנים בשעת הגורל · אמנם איין בתולה שיש לה קרוב פסול לעדות מן התורה שיש בערך עשרת אלפים ר"ט לא יניח בגורל הנ"ל · אמנם בת ת"ח דש זולת ווייניק משעון אלש איין יתומה[3]) · דיא זעלביני זאל אין גורל איין נליקט וועדן אע"פ שאביה חי:

ביום היארצייט הראשון יחלקן לעניים ששה מאות ר"ט דהיינו חמשה ר"ט לכל אחד שיעלה בגורל · וזה לעניים שיש להם חזקת הקהלה אלטונא, אמנם היותר הגונים בעלי תורה יקחו בלי גורל חמשה ר"ט הנל · ומה גם בעלי תורה הגונים יראי ה" הדרים פה הן מקהל המבורג או וואנזיבעק או בייא ויצר זאללן נ"כ וכות האבן אן דיא חמשה ר"ט הנ"ל · ועוד יותן עם הנ"ל מאה ר"ט אן עניים הדרים פה ובאלטונא דיא ניט אין גורל ויינן ארויז קומן: מן כספי יותן שני כסף לייכטער כבה"כ שלי בבה"מ, ובני זעלינמן שי' יתן כל ערב שבת שני נרות

---

[1]) Miethe. =
[2]) Verhoffen. =
[3]) Die sonst so wenig Unterstützung wie eine Waise findet. =
[4]) eingelegt. =

עליהם · א" נגד זכור וא" נגד שמור · וכה"נ גדול שבבנים שיהי" אחריו ישגיח על זה לעשות כנ"ל עד ביאת הגואל: ולמן בר נחמי" ישגיח על כל אשר אני מצוה בזה, ושכירותו יהי' חמשה מאות ר"ט:

לזעלינמן בני שי' האבי איך מסלק נוועון וועגן חלק בכורה · בבן אין לו בירושה כי אם חלק פשוט, ולא יבואו היורשים לירד לנחלה כי אם דש זיא האבן מקודם מסלק נוועון לבני נתן שי' שנים ועשרים אלף ר"ט קורנט שאני חייב לו · וגם לבתי פראדכי תי' שנים ועשרים אלף ר"ט קורנט שאני חייב לה · ובאם שיזכני ה" בחיים אחד מהם איש צו נעבן אלוא וועדי איך אי"ה זעלבי לצורך נדן שלהם נעבן זאלכש יונבה מן כ"ב אלף שאני חייב לכל אחד כאשר נמעלד · וגוזר אני בזו על בני ש"י ועל חתני שי' שלא יהי" מחלוקת ח"ו, וגם מצוה אני בזו שאפטרופס על כל הנ"ל ועל כל נכסיי יהי" בני חביבי זעלינמן שי' ובטוח אני מצד יראת ה" שיש לו שלא לעשות עולה · אמנם כדי לצאת מה" ומישראל ואל בני זעלינמן שי' איש מהימן צו זיך מצרף זיין דער מיט אידם צו זיכט דש אלש נישיכט כאשר אני מצוה בזו · גם דש אלש באמתות צו ניהט: לבני זעלינמן שי' ה" ישמרהו הנה מה" שאלתיך והרי אני מצוה בזו בכח אב המצוה בנו, בכל יום צו לערנען עכ"פ בספר מוסר כגון מנורת המאור או ס" חסידים או חובת הלבבות או ראשית חכמה או כדומה להם, כדי לעורר את לבך ליראת ה" ולתורתו · לבני יוסף שי' ולבני מאיר שי' ולבני נתן שי' כל יום עכ"פ קצת צו לערנען · ולעבוד את ה" בכל לבבם ובכל נפשם · גם יותן לבתי פראדכי תחי' חצי חלק זכר ·

ואתם בניי שי' אל יחר בעיניכם דש בזה קצת מבוזו בין באמת זה חלקי מכל עמלי כי ה" שלחני לפניכם למחיה ולהניח ברכה אחרי · אל תעצבו ואל יחר בעיניכם חזקו ואמצו ביראת ה" ובתורתו והוא יהי' לכם לעזר: גם מצוה אני בזה דש מאן ואל ניט דרשן או מספיד זיין · ומכ"ש שלא יזכירו שמי לשבח, כאלו מעשים טובים אצלי וער בפונדן נוועון, והנה הפרשתי והקניתי לכל אחד הנזכר ארבע אמות קרקע כדי להקנות מהיום ושעה אחת קודם מותי · ובאם שיהי' בשטר זה שום מחק או דבור הפוסל שטר זה אל ישגיח הב"ד לפסול שטר זה באשר שהקניתי לכל אחד עצהי"ט בקנא"ס ות"כ בפ"מ[1]) · גם מקבל אני עלי בזו בת"כ בפ"מ שיש לי תחתי מנכסי אשר חנני ה" שיניע לכל א" כפי אשר כתבתי פה והקניתי לכל אחד הנל נעשה בת"כ בפ"מ בק"ס[2]) נעשה וי"ו אלול תפ"ה לפ"ק ה"ק ישששכר בער בן הרר יודא זעלינמן כהן וצל

בפנינו עדים ח"מ עשה ר" בער כהן ק"ס על כל הנל גם הודה לפנינו שזה חתימת ידו ממש גם קיבל עליו בשבועה וק"ס שיש ת"ל תחת ידו כהיום כל מה שהקנה בשטר זה לכל אחד ע"כ חתמנו (ו)[לזועדות ולרא"

---

[1]) = על הצד היותר טוב בקנין אגב סודר בפה מלא ותקיעת כף בפני.
[2]) = בקנין סודר.

נאום דוד בהר"ר משה ז"ל ריינדארף שמש ונאמן דקק אלטונא והמבורג · נאום הקטן משה בן פ"ה אברהם גאלדצידר| אהו" בניי שי' כנודע דש כל פעם בין אוהב שלום נוטען · ואין כלי מחזיק ברכה כמו שלום, ע"כ אני מצוה אתכם בזו כה"ג אונטר אייך בלב שלם צו לעבען · איך וויל ניט דרך צואה מעלדן, דש הכל בכל זולת כלי קודש ואל ע"י אויז רוף פרקופט וועדן · אמנם פינדע עש לטובת בניי שי' בפרט קורנטי סחורות, קאן בזמן קצר צו נעלד געמאכט וועד דן בפרט ע"י אויז רוף קיין עין הרע אונטר גשויסטריק, ודאי דש יעניקע וואש אויז דיא הגד פרקופט ווירד איזט בעסר · אמנם לאנג ווייליג[1] · בפרטות הוד והלל לה" הרוב ממה שחנני איזט קורנט · ע"כ אמרתי להודות לה" על כל טוב שגמלני, ואלו אחי' אלף שנים לא אוכל לשלם אחד מני אלף מהטוב שגמלני ה" אלקים שיהי" בעזרתכם ויצליח אתכם · והנה כדי דש ביושר ואל צו ניזק האבי איך בכאן קיין אפטרופס נמאכט, כ"א בני זעלינמן שי', אלוא בפעדל איך לבני זעלינמן שי' בכל אפשר זיין נשוויסטרינ איהר בעסט ואל אפסערווירן, ומכ"ש באם העלפן קאן צו מו"מ בלב שלם איהר בעסט ואל אין אכט נעמן · ובטוח אני בחסד ה" שיצליח את מעשיך ויתן שכר ברכה בכל דבר · ואתם בניי ובנותיי וכלתי שי' ותי" יהי" אהבה ויראת ה" בלבבכם והוא יהי" בעזרתיכם ויתן ברכה ושלום ביניכם כ"ע[2] המעתיר הק' יששכר בער בן הר"ר יודא זעלינמן כהן זל נעשה וי"ו אלול תפ"ה לפק

(Aus dem Archiv der isr. Gemeinde zu Hamburg.)

II.

Die Epitaphien der Familie Berend Cohen in Altona.

1. Genendel Cohen.

פ"ט

אשה חשובה צניעה וחסודה ממשפחה גדולה ורמה ומעשיה ומדותי' הטובים אין לספרה וידיה לעניי' ואביוני' פתח' לרוחה ויתומי' ואלמני' מרנוע לנפש' הנאנח ומבית' לא שלחה, והעמיד' בתי כנסיות ובתי מדרשו' להגדיל תורה ולהאדירה ומכח צדקתה יצא תעלומה לאור ודעת חכמים ממנה נו(ד)[חו]ה, ועל מיתתה ימס כל לב וכל ידים רפה ה"ה מרת גנענדיל בת האלוף פ"ו הר"ר דוד מעבלי שיף ז"ל כ"ץ אשת האלוף פ"ו כמהורר בער כץ נפטר' ליל ש"ק ונקבר' ביום א' ד"ב כסליו תפ"א לפק תנצבה

2. Berend Cohen.

פה נטמן פו"מ המפורסם מו"ה יששכר בער בן האלוף הר"ר יהודה זעלינמן כ"ץ וצ"ל מווירימיא שהלך לעולמו ביום ש"ק אדח"ה של פסח ונקבר ביום או בדח"ה תפח לפ"ק תנצב"ה ענא"י יע' בנ"ע

---

[1]) = langwierig.
[2]) = כן עתירת.

3. Fradche Wertheim geb. Cohen.

פה רפרת אדרת דהוד כללת אדרת
פנה ויהי פנה הודה
רש ואביון החויקה ידה
אללי צעקן כי אבדה
דרכי למצות ולמ"ט אז(ר)[ד]ה
כלו[ו]לת יופי לשפר נשדה
הרכה בשנים ראוי למופרה
ה' האשה הקצינה הצנועה
מ' פראדכה בת האלוף והקצי'
התורני פ"ו המפורסם החסיד
ושתדלין מהורר ישכר
בער כ"ץ ו"ל אש' הקצי' כהרר
איצק ווירטהיים נפט' ונקב' יום
ו' ט"ז מנחם תפ"ח לפ"ק תנצב"ה

4. Juspa Cohen.

פה נטמן

איש נאמן הקצין הנדיב נובה הקהלה אי"א כהר"ר יחפא בן פו"מ המפורסם מהור"ר בער כהן עלה למרום ביום ש"ק חמשה עשר בשבט ונקבר יום א' ט"ז בו תצ"ט לפ"ק תנצב"ה

5. Juda Seligmann Cohen.

ציון הלזה ·

למו"ה בן מוה · נכתר בשלש' מוה, והרביעי על נב וה[1]), הי' חכם עדיף מחווה, ואי עניו כוה, נדר נדר מוה, ועמד בפרץ כאבי חווה, לנים רבים יזה, שם מחזה למל מחוה, ה"ה האלוף המופלא הקצין ושתדלין פאר הדור פ"ו המפורסם מהור"ר יהודא זעלנמן בן פ"ו המפורסם מהור"ר ישכר בער כהן וצללה"ה נפטר ונקבר בשם טוב ביום ה' ט"ז שבט תק"א לפ"ק תנצב"ה

6. Chawa Oppenheim geb. Cohen.

פ"ט

אם לחכמה ובינה יתירה היא האשה חוה המפורסמת במעלות ומדות יתירות שהלכה בעקבי אביה ואמה בת המפורסם פ"ו מהור"ר ישכר בער כהן וצ"ל אשת פ"ו מהור"ר אלי' אופינהיים מתה ונקברה בחמישי לחדש כסליו תקב"ט לפ"ק תנצב"ה

---

[1]) Jakob b. Joël, der Juda Seligmann als seinen Mäcen preist, sagt im Vorwort zu שארית יעקב von ihm: המוכתר בני כתרים כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכו' מאן מלכי רבנן וכתר שמו המוב נשמע למרחוק עולה על נביהן.

7. Elia Oppenheim.

פ"נ איש נאמן

שמו הטוב נודע בצדקתו אביר הרועים ונדול לאל מנודל ענותו מסותרת צדקתו בהשבתו לכל שואל ומי כמהו מורה בדת אמת ובחכמה לו כח ולאל אלוף בינה אלוף נחת[1]) פו"מ לבית ישראל ה"ה מהור"ר אלי' בן כ"ה מנחם מנדיל ז"ל אופינהיים נפטר בש"ק ב' מבת ונקבר למחרתו תקמ"נ לפ"ק תנצב"ה

III.

Die Ausrufung in den Hamburger Synagogen vom 13. Elul 1727.

קב"ח · הערט צו כל הקהל הקודש היר איז מן מודיע בשם האלופי' קפו"מ דשלש קחילו' יצ"ו מאחר איין תקנה ישנה איז דאש קיינר ואל ניקש דרוקן לאוין אם לא בידיעו' קפו"מ יצ"ו וכהיום איז מן אין ערפארונג קומין דאש נאטליב כהן האט נילאשט דרוקן איין כרמי לכבוד החתנה של פו"מ מהור"ר בער כהן שי' ויקן לעשות ענבים ויעש ביושים[2]) ע"כ יהי' מי שיהי' דער אזו איין כרמי האט ואל עש ברענין לפ"ה ובאם המצא תמצא היו' או לאחר זמן דאש יהי' מי שיהי' איינש זעלט האבין או ער העט אוועק נישיקט או' זעלט ניט ווידר מוסר ויין ליד פ"ה ענש יענש בקנם עשרה ר"ט בלי הנחה וכל העם ישמעו ויראו נכרז בשבת ק' י"נ אלול תפו"ן ל'

IV.

Aus dem Memorbuche von Hannover.

270 יא"נ הצדיק המהור העניו והחסיד שבכהונה מבני אהרן ומתלמידיו אהב שלו' ורודף צדקה צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל ה"ה אדנינו מוריו ורבינו נ"י הרב המאה"ג הכהן הנדול אב"ד וד"מ פה קהילתינו והמדינה כ"ש מוהר"ר אברהם מאיר כ"ץ וצ"ל בן התורני הרבני המופלא המפורסם מוהר"ר ישעכר בער כהן וצ"ל מק"ק המבורג אשר התנהג בחסידותו ובמקום נדולתו וכסא הוראתו שם ענוותנותו בתכלית הענוה ויראת חטא ירא' ה' טהורה זה הלומד תורה בהתמדה יום ולילה כחשיכה כאורה והורה לעם ה' דרך ישרה נם החזיק במדת אברהם נ"ח לכל עובר ושב מלחמו נתן לדל לכל נפש מרה בשכר זה תהא נפשו צרורה בצ"ה את ה' הנדול והנורא עשצו"ח שבנ"ע היושבים בעטרה ויעמוד לקץ הימין בתחיית המתים עם כל מתי ישראל האומרים שירה א"ם יצאה נשמתו בקדושה ובטהרה בליל ד' ונקבר מחרתו יום ד' כ"ב סיון תקי"ח לפ"ק

---

[1]) 1 Mos. 36, 17.
[2]) Jes. 5, 2.

V.

Levin Salomon's Klage gegen Isaac Seligmann Berend Cohen vom 7. August 1785.

Hochehrwürdiger, Hochgelahrter Hochzuehrender
Herr Ober Rabbiner!

Da es Euer Hochehrwürden gefällig gewesen ist, mir, als Gevollmächtigster der zu Kopenhagen wohnenden Philip Joseph Cohen und Consorten, diejenige Supplik, zur Einbringung meiner Erklärung mitzutheilen, welche Isaac Seligmann Berend Salomon, in Hamburg, unterm 9. November v. J., an Ihro Königl. Maiestät in Betref der Berend Salomonschen Testamentsache, hat gelangen lassen; so verfehle ich nicht, die mir abverlangte Erklärung hiedurch Schuldigermassen einzureichen.

Der Grund der von mir, Nahmens meiner Vollmachtgeber, wider den Supplikanten, Beym jüdischen Gerichte, zur Entscheidung zu bringenden Klage, kann nicht besser eingesehen, und die Frage über die Kompetenz der Gerichtsbarkeit nicht richtiger beurtheilet werden, als durch Lesung des Testement selbst, von dem die Rede ist. Ich habe es daher für nöthig gehalten, eine deutsche Uebersetzung, die ich nach meiner Glaubwürdigen Abschrift des Testaments habe verfertigen lassen, hier mit No. 3 Bezeichnet, Beyzufügen. Die Hieher gehörige Stelle lautet so.

„Mein Haus, welches ich anjetzo bewohne, benebst dem „Hause, welches mein Sohn Seligmann anjetzo bewohnet, „welche mich über 1000 Rthlr. Kourant gekostet, und wovon „ich vordiesem habe müssen 1300 M. jährliche Miethe geben; „diese zwey Häuser sollen immerwährende Häuser zum „Behuf einer Klause destiniret seyn, so das von der jährlichen Miethe die Klause unterhalten werden soll. Diese „Häuser sind mit 1000 Rthlr. beschwehrt, die ich dem „Hofrath Graf schuldig bin. Ich befehle, das man diese „1000 Rthlr. aus meinem Mitteln ausbezahlen, und in Stadt „Erbe-Buch tilgen lassen soll. — Ferner legire ich 5000 Rthlr. „auf Interesse, zum Behuf obengedachter Klause.

„Billig sollten die Aeltesten diese 5000 Rthlr. auf Intresse „übernehmen, weil solche zur allgemeine Wohlthat bestimmt „sind; sollten aber die Aeltesten gegen meinen Willen solches „refusiren, so soll mann gedachte 5000 r. auf des allerbeste belegen, oder Häuser dafür kaufen so dass von der „Miethe die Klause unterhalten wird. Es sollte mir sehr „angenehm seyn, wenn man es so einrichten könte, das stets „10 Männer Lernen und Lehren, so das es eine immer

„währende Armen Schule bis an den Erlösungstag vorstellen „kann. — Um die Sache in Ordnung zu bringen, ersuche „ich meinen Sohn Seligmann, dass er zum Behuf der Klause „die zwey Häuser zu sich nehmen wie auch die 5000 Rthlr. „belegen möchte, und das er für die Fortsetzung Lebenslang „sorgen, auch dass seine nachfolgende männliche Erben solches „fortsetzen sollen. Im Falle mein Sohn Seligmann, dieses „alles nicht übernehmen wollte, so soll mein zweyter Sohn „Joseph, oder Mayer oder Nathan, mit ihren nachfolgenden „Erben dieses übernehmen. — Wann einer von meinen „Söhnen in solche Umstände kommen möchte, dass er einen von „gedachten gelehrten Männern vorstellen, und das Salarium „selbst ziehen könnte, so soll selbiger den Vorzug haben." —

Aus dieser Verordnung des Testators klärt sichs also auf, was es mit der Uebernehmung der Häuser und mit der Zuschreibung derselben in Hamburgischen „Stadt-Erben" Buch auf des Defuncti ältesten Sohnes Seligmann Berend Salomon, Nahmen, für eine Bewandnis habe, und zu welchen Prästationen dagegen des Supplikanten Vater, und seine ihm nachfolgende Männliche Erben verpflichtet geworden. Zwar ist dieser wegen im Hamburgischen Stadt Erbe-Buch keine Klause bey den Häusern notirt worden, allein diese Unterlassung kann höchstens nur die Wirkung haben, dass man aus keinen d(r)inglichen Rechte klagen kann; sie hindert aber keinesweges die persönliche Klage auf die Erfüllung dessen, was Testator in seinem Testamente verordnet hat. Mit den von dem Testator Legirten 5000 Rthlr. hängt es so zusammen, das des defuncti ältester Sohn, des Supplikanten Vater, diesen Belauf aus der väterlichen Erbschafts Masse zu sich genommen hat, um solchen zu verzinsen, und die desfällige Interessen, nach Maassgabe des väterlichen Testaments, zu verwenden, worüber ebenfalls bey der künftigen Verhandlung der Sache die erforderlichen Beweise Beygebracht werden sollen.

Nun hat es zwar seine Richtigkeit dass des Supplikanten Vater, im Jahr 1740, zu Hamburg, sich insolvent erklärt habe. Allein dieser Umstand kann die Kognition des Jüdischen Gerichts in dieser Sache, und die Einlassung des Supplikanten auf die Klage, keineswegs aufheben. Denn 1.) existirt gar kein Concurs mehr. Die Gläubiger der Väterlichen Masse des Supplikanten sind alle bezahlt, der Concurs ist aufgehoben. Die Kuratoren sind entschlagen.

Supplicant ist Erbe seines Vaters geworden. Er hat die im Testamente des Grossvaters erwähnten Häuser übernommen,

und sich selbige bereits im Hamburgischen Stadt Erbe-Buche zuschreiben lassen, mithin kann er sich auch nicht entlegen, sich auf eine solche Personal Klage gehörig einzulassen, wodurch man von ihm fordert, dass er die nach dem grossväterlichen Testamente ihm obliegenden Verbindlichkeiten erfüllen solle. Es kann 2.) die von dem Supplikanten vorgeschützte Präclusion eben so wenig zum Vorwande dienen, dass meine Mandanten in Kopenhagen ungehöret und rechtlos bleiben sollen, weil es A.) noch erst eine Gegenstand einer nähern richterlichen Untersuchung ist, ob? und welche Angaben, bey dem im Jahre 1740 erfolgten Concurse des Verstorbenen Seligmann Berend Salomon, in Ansehung der in dem väterlichen Testamente enthaltenen Prästationen, gemacht werden? und gesetzt auch B) die Brüder des verstorbenen Seligmann Berend Salomon hätten es derzeit unterlassen, bey der Masse ihres Bruders eine desfällige Angabe zu besorgen; so ist es noch gleichfalls eine rechtsfrage, ob diese Unterlassung eine fromme Stiftung übern Haufen werfen könnte? zumal da C.) der Concurs nunmehr gänzlich geendigt ist, die Gläubiger befriedigt sind, der Supplikant Erbe seines Vaters geworden ist, die im Testamente erwähnten Häuser übernommen hat, und ein bekanntlich reicher Mann ist, der die testamentlichen Verbindlichkeiten zur Genüge erfüllen kann.

Hiezu kommt D), dass ein Gläubiger der in einem Concurse praecludiret wird, darum nicht sein Recht und seine ganze Forderung an den Debitor verliert, sondern nur von der Perception an der Masse, wovon die Rede ist, ausgeschlossen wird, weiter kann also E.) die Präclusion auch meinen Mandanten nicht im Wege stehen, als dass sie, durch das Proclam vom 28sten März 1781, mit ihrem Wiederspruche gegen die Umschreibung der Häuser auf des Supplicanten Nahmen, und gegen die Entschlagung der Curatoren, ausgeschlossen sind, Beydes ist auch schon geschehen, die Häuser sind dem Supplicanten zugeschrieben, und die Curatoren der ehemaligen Seligmann Berend Salomonschen Masse ihrer Pflicht entlassen. Allein dies befreyet den Supplicanten nicht von der Verbindlichkeit, welche der alte Berend Salomon seinen Sohn Seligmann Berend Salomon und dessen nachfolgenden männlichen Erben, in seinem Testamente auferleget hat. Supplicant ist vielmehr theils als Erbe seines verstorbenen Vaters, und theils für seine eigene Person, nach der im Grossväterlichen Testamente enthaltenen Verordnung verpflichtet, die mit dem Häusern verbundene Stiftung zu unterhalten, folglich auf die dieserhalb beym jüdischen Gerichte anzustellende Klage einzulassen, und

gehörig darauf zu antworten. Wann also 3.) Supplikant in seinem Memoriale vorspiegeln will, als sey hier von einer Sache die Rede, in deren Behandlung das jüdische Gericht sich nicht mischen dürfe; so ist solches sehr irrig und falsch vorgestellt.

Die Klage meiner Mandanten betrifft weder eine Concurssache, noch eine actionem realem. Es wird vielmehr nur auf die Erfüllung eines jüdischen Testaments geklagt, und dass das jüdische Gericht in jüdischen Testamentsacten eine competente Gerichtsbarkeit ausübet, Leidet gar keinen Zweifel, Was übrigens 4.) der Sache den Ausschlag giebt, Besteht darin, dass meine Mandanten in Kopenhagen bereits unterm 24sten December v. J. einen Allerhöchsten Kanzley-Bescheid des Inhalts erhalten haben, dass sie ihre in dieser Sache habende Gerechtsame vor dem Jüdischen Gerichte vortragen lassen, und daselbst ordentlich ausmachen können, hieraus folgt, 5.) dass Supplikant sich über die Dauer des über ihn verhängten Kleinen Bannes nicht mit Grunde beschweren können, in dem die Aufhebung desselben von seinem eigenen Willen und Entschlusse abhängt, und sofort erfolgen wird, wenn er sich nach dem Inhalte des angezogene Kanzley-Bescheides, Beym jüdischen Gerichte gehörig einlassen, und die Sache daselbst ordentlich ausmachen wird.

Ich meines Orts bin erbötig, die Klage ohne Anstand zu prosequiren, sobald es nur Euer Hochwürden gefällig seyn wird, einen Termin, vermöge des mehrberegten Kanzley-Bescheides vom 24sten December v. J., dazu anzusetzen,

Der ich mit gebührender Hochachtung

verharre

Eu. Hochehrwürden

ganz gehorsamster Diener

Hamburg d. 7ten August 1785.

An

Seine Hochehrwürden den Herrn Ober-Rabbiner Raphael Cohen, zu Altona,

einzureichende Erklärung

obseiten

des neben-Aeltesten der Altonaschen Gemeine Levin Salomon, in Hamburg, als gevollmächtigten Philip Joseph Cohen et Consorten in Kopenhagen,

auf ein

von Isaac Seligmann Berend Salomon, in Hamburg an Ihro Königl. Maiestät eingesandtes Memorial vom 9ten November v. J.

(Aus dem Archiv der isr. Gemeinde in Hamburg.)

VI.

Das Urtheil des Hamburger Rabinates vom 19. August 1787.

Extractus Protocolli,

Vor unserem Gericht sind erschienen, Herr Levin Salomon Bevollmächtigter des Längst verstorbenen Berend Salomon Cohens Erben, als Kläger, und Herr Isaac Seligmann Berend Salomon Beklagter. Ersterer verlangte von Beklagtem Kraft Orginal-Testamento des Sel. Berend Salomon Cohen, so den 6ten Monat Elul 5485, durch den Handschlag, mit vernehmlicher Stimme, mit den Mantelgrif, errichtet, und mit Zeugen Bestätigt, Erstlich, dass die Zwey in Hamburg Bestimmte Häuser zur Unterhalt eine Klause immerwährend verbleiben sollten, wo zu des Testatoris Sohn Seligmann und seine nachfolgern, den ersten, zur Ausführung verordnet und angestellet worden, als den verlangte Kläger von Beklagtem die ersetzung des verwichenen und Ausführung des Künftigen.

Zweytens verlangte Kläger die Auszahlung einer Obligation des Beklagtens Vatter Seligmann Berend Salomon, von Ao. 1729, die Summa Rthlr. 1263 M. 9 Banco, welche zur Erhaltung der Klause Bestimmt worden, Nach Beyder seitige einwendungen und genauer überlegung, ist von uns erkannt worden, dass gedachte zwey Häuser, welche Beklagter in Besitz hatte, zur Unterhalt eine immerwehrende Clause verbleiben sollten, und Beklagter müsse die Ausführung halten und befolgen. Auf des Beklagtens Forderung die Reparirung der Heuser, sollte nach klare beweise, wie viel kosten, und auf was Art, und in welche Jahrzeit, das Urtel gesprochen werden. Wegen gedachter Obligation, kann noch kein schlus genommen werden, da die Unterschrift noch nicht durch Zeugen bestätigt ist, nach geschehener Bezeugung, sollte der über Beurtheilt werden.

so geschehen in Altona Beym Jüdischen Gericht d. 3ten Monat Elul 5547 oder 17 Augustus 1787.

Zur wahrer Beweise unterschreibe ich dieses,

Altona d. 5ten Monat Elul 5547 oder d. 19ten August 1787

Raphael Cohen

Aus dem Hebräischen übersetzt durch Mayer Israel Hildesheim.
(Aus dem Archiv der isr. Gemeinde in Hamburg.)

Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek.

Von

Dr. **M. Grunwald.**

Mss. Theol.

1010. cod. Uffenbach: Liber Psalmorum latino-germanice cum glossis perpetuis Nic. de Lyra lingua germanica. 732 Seiten. Die letzten Zeilen fehlen.

1013. Josephi [Albonis] Hebraei Hispani doctissimi liber primus Ikarim seu fundamentorum, continens inquisitionem doctissimam fundamentorum tum generalium tum particularium legis divinae cap. 26, ex Hebraeo sermone in latinum translatus a Matthia Elio Germano, Franco.

Matth. 23 . . . Rom. 2 . . .

NB. Vae vobis pharisaei et scribae qui habetis clavem scientiae.

Vollständig bis auf den Schluss nach dem Citat aus 4. M. 25, 12. [„. . . erit expositio vocabuli pacis, perpetuatio"] Bei Schlessinger u. Schlesinger, ספר עקרים (Frkf. a./M. 1844) Einl. XV [1]) wird als Autor: Math. Elius genannt; dsgl. in dem Wolf'schen Briefwechsel [Hamb. Stdtblibl., vol. CXX fol., p. 146].

1030. Bibel-Historie. 1. Buch. Reiches und wertvolles Material zur Geschichte der Lutherischen Bibelübersetzung.

1034. [Hauptsächl.:] Antiquitatum Hebraearum Cap. I. De Templo Hierosolymitano. 17. Jhrdt. fol. 406 Seiten.

1058. [Nebst zwei anderen, bereits veröffentlichten Sachen] Liber: Rabbi Isaac dictus 1451. Angeblich der Brief eines Rabbi Samuel aus Sens(!), Grafschaft La Marche(!), an Rabbi Isaac zu Luce(!). Der Schreiber nennt sich am Schluss: Christianus Murr. In Wahrheit der bekannte dem Samuel Maroccanus zugeschr. Brief. Vgl. Steinschneider C. B. 7055. Der Anfang lautet hier:

Hye hebt sich an ain capitel an derein santung dy gemacht hat mayster Samuel ein judt oder ein Isrhellyt geporn aus der stat senz in dem chunigreich marochiten un sey gesat hat mayster Rabi Isac maister der schuell oder der synagog dy da ist ze luczea in dem selben chunigreich dy selbn epistel hat ein gaistleich man prueder Alphon ain prediger

vo Yspony pracht vo eberischer zwnge in latein un mayster yrmhart wo latein pfarrer zu strasgang [Strasgiech?] pracht vo latein zu daücz un hebt sich also an [:] hye sent der junger dem mayster das puech das ist das erst capitl: Behalt dich got prueder Raby Ysac un lass dich weleiben als lang das unser vänkhnüss ein end nem un das geschech ein samung vo der weytten tayllung als wir getailt sein un das uns chöm der geding das des wir warten und das got sein genad und sein güet tayl mit uns. Das ander capitel:

Ich han erchant un pin inen wardn das dy chüntichait un die chunst pey unsern zeutn in dir ist du pist unser geding un unser zuflucht und westattigung der czweyflichen wörtter unser ee un der prophetten über dy ich angst und saüst mit forchtn un pegerde mer lere un weweyssung weisser ze werdn und das ich vorgenanter Samuel tailhaftig werd deiner chunst ich leg dir aus die anvechtigung un dy hycz meincs hertzn da mich zu pringt den geschryft unser ee un der propheten dy mich petrübend un mir angst machent da vo lauff ich zw deiner überflüssigen weishait und deiner chunst un sent dir das püchel un traw un ding wo dir mit gottes hilff an der warhait pestentikch werden un an meine czweyfel erchene.

Das dryıt capitel un hebt sych also an als du hernach geschrybn finczt un fragt warum dy Juden so lang gefange sein:

Ich weger her un mayster Raby Ysac vo dir weisser werden un auslegen dy geschrift unser ee dy prophettn un ander geschrift un sag mir warum sein wir juden gemaincleich geslage vo got in dy vänkhniss da wir ine sein dy augenleich wol gehayssen mag gottes zorn an end wan es sind nu tausent jar ergange un mer das uns titus vieng un sein noch gefange wir wyssen wol das unser vätter dy aptgötter anpettatn dy prophetten un dy weissagen tötten und gottes gepott vo in wurffen un um dew myssetat pessert sy got nicht mer [mit?] sibnczig jar ze babilsly un darnach erparmt sich got über sew un pracht sy wider in ir land un nach der geschrift say so was doch gottes zorn da selbe sterkcher un verster wen wir vor indert vinden geschribn un da doch umb alle dy myssetat als vor geschribn ist wurdn unser vätter nicht mer gepessert."

Im Uebrigen bespricht:

Cap. 4. „War umb sy ir ee pehaltn in der vänkhniss."
Cap. 5. „das sew all ir guttat nicht fürtregt in vänkhniss. ."
Cap. 6. (beweisst) „das dy judn ungerecht sein und das sich got weder lebentig noch tod nymer über sy erparmen well. . ."

Cap. 7. „das dy juden ungerecht sein un das sich got weder lebentig noch tott nymer über sy erparmen well weder hye noch tortt uf ewig."
Cap. 8. „was dy sünd sey da sy got yetzund umb pessert taustent jar und mer . . ."
Cap. 9. „Jhesus sey der gerecht von dem dye weissagen schreibnt . . ."
Cap. 10. „das Xstus ainste chömen ist un noch chümpt zerichtn über lebentig un über tod."
Cap. 11. „warum dy juden sein ersten czuchunft nicht gelaubent."
Cap. 12. „Xstus sey ein wehalter su'der dy in in gelaubent."
Cap. 13. „Christus erhöcht sey und in denn himel gefaren."
Cap. 14. „das Christus gein himel gefahren hab."
Cap. 15. „das dy judn plind sind mit gescheuten auge."
Cap. 16. „bewärt vesticleichen das dy juden ungerecht sind."
Cap. 17. „das dy christn an der judn statt genommen sind worden."
Cap. 18. „das vader."
Cap. 19. „dy junger an der prophetn stat chomen sind un der christn opffer lieber sind als das unser u. s. w."

Die Schrift umfasst 25(!) Capp.

In wie weit die Uebersetzung mit den gedruckten (Steinschneider C. B., p. 2449 f.) übereinstimmt, habe ich bisher nicht eruieren können.

1276. cod. Uffenbach: Annotata zu Genesis, Exodus und Leviticus von Nic. Dassov.

Enthält ausserdem Philosophisches u. Theologisches.

1289.

1) Annotationes doctissimae clarissimi viri D. Pauli Fagij in quatuor posteriora capita Levitic. 24. 25—26 et 27. Begonnen am 12. Dec. 1547.
2) Annotata in Numerum librum. 1548.

Der Rest betrifft das Neue Testament.

1305. Observationes variae in Psalmum I. etc. a Celebr. Sebast. Edzardo, ut et Clar. H. S. Reimaro annotatae.

Vorangeht: Praeliminaria quae in genere de prophetis eorumque vaticiniis agunt.

1306. Observationes in Psalmos Davidis ex ore H. S. Reimari P. P. hora publica pomeridiana 2—3. collectae et conscriptae a. C. H. Wolfartio A. R. S. 1728. M. M.

Zum Theil deutsch. Zu II, 1; über den Gottesnamen. Geht bis Ps. 32 inclus.

1327. Versio latina commentariorum R. Salomonis Ben Melech et R. Jacobi Abendanae in prophetam Ezechielem [darin: Templi Ezechielis delineatio]. Von Dassov (?) mit Randglossen von Reimann (?) [Z. B. Cap. 1. „hunc locum omisit Dassov; cap. 2.: non bene vertit; melius vertit; calamo excepta sub C. C. Dassovio].

1335. Observationes philologicae in XII prophetas minores a celeberr: ac doctissx Her. Sam. Reimaro Gymnasii Hamb. O. O. L. P. P. dictatae conscriptae a A. H. Gryphio.

1338.

1) Adler [Superintendent in Tondern, später Professor in Kopenhagen], Collatio Pentateuchi hebraeo-samaritici cum judaico, e codice insigni τριγλωττῳ Bibliothecae Barberinae Romae, in quo nonnullae varietates habentur a Kenicotto aliisque praetermissae.
2) Accedunt observationes quaedam in versionem arabicam Samaritanorum ex eodem codice.
3) Ueber die Samarit. Triglotte der Barberinischen Bibliothek.
4) Adnot. ad Codicem ar.-sam. Barber. 18. März 1781.

1339. cod. Uffenbach: Miscellanea Exegetica, Lectiones D. Theodori Bibliandrj in IIII libros regum excepta ab Joanne Vuolphio an. 1538.

Von p. 427 an: Collectaneus in librum Ruth.

475. Lectio Publica Cursoria ad Genes. XVII. 6.

491. Paraphrasis in ultima Mosis Deuteronomii Cap. XXIX.

515. Analytica expositio Proverbiorum Salomonis. Ad usum Ethicae Christianae accomodata.

Den Rest bilden Bemerkungen zum Neuen Testament [bis 770].

1346a. [Adler] Animadversiones criticae in versionem Syriacam Philoxenianam Novi Testamenti, ecodicibus antiquis Bibliothecarum Angelicae, Assemanianae, Barberinae, Mediceae, Regiae factae a Adl. 1782. (Fortsetzung folgt.)

Besprechung.

H. L. Strack, Abriss der biblisch-aramäischen Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch. Leipzig 1896. I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 52 und 46* SS. 8°.

Dieser Abriss bezweckt nicht neue wissenschaftliche Aufschlüsse über den biblisch-aramäischen Dialekt zu geben, sondern ein brauchbares Hilfsmittel für Vorlesungen in diesem Idiom zu sein. Verfasser hat daher den eigentlichen grammatischen Abriss ganz knapp gehalten,

dagegen — was bisher mit den Grammatiken noch nicht verbunden war — die vollständigen aram. Texte aus dem Ezra- und Danielbuch nebst einem Glossar zu ihnen beigegeben. So hat der Lernende Alles, dessen er bedarf, in einem Bändchen bequem vereinigt vor sich. In der Beigabe und vor Allem in der Gestaltung dieser Texte erblicke ich den Hauptwerth der Publication. Strack legte den Bär'schen Text zu Grunde, berichtigte denselben aber wesentlich auf Grund von Collationen nach Berliner und einer Derenbourg'schen Handschrift, unter denen zwei mit babylonischen Vocalen sich befinden. Die Aenderungen, die er angebracht, sind meistens wirkliche Verbesserungen, so die von ihm gegenüber kurzem a bei Bär eingesetzten langen a-Vocale in אֶדְרָע, הֲוָת, מְחָת, עֲנָת, כְּתָב, die wissenschaftlich gefordert und durch das Syrische bestätigt sind. Ferner wird seine Einstellung von א ֵ (ה ֵ) für ה ֵ am Schluss von Formen wie אֲחַוֵּא, יְהַחֲוֵה durch die ostsyrische Vocalisation, מַן gegenüber dem B.'schen מָן durch das Syrische, ebenso מֶעָלַי 6. 15 gegenüber B.'schem מַעֲלַי durch das syrische ma'âlai gestützt u. s. w. Zu wünschen wäre gewesen, dass er nicht einige wenige, sondern die vollen Accente beigegeben hätte.

Der grammatische Abriss giebt dem Anfänger, für den das Büchlein bestimmt ist, Gelegenheit sich das Thatsächliche der Grammatik anzueignen. Hier hat Referent für eine spätere neue Auflage den Wunsch, dass der Verfasser sich mehrfach ausführlicher und dem Anfänger fasslicher halte. So muss z. B. beim Nomen vorangestellt werden, dass sowohl der Sing. wie der Plural beider Geschlechter je 3 Status haben und was diese bedeuten; beim Verbum wäre deutlich auseinanderzusetzen, wie viele Grundconjugationen existiren, und wie wiederum jede ihr Activ, und welche Arten von Passiv (inneres oder äusseres?) sie bilden. Aehnliche Wünsche gelten auch anderen Theilen des Abrisses. Vor Allem ist auch reichlichere Beigabe von Paradigmen (im Pron. demonstr., bei den schwachen Verben) zu wünschen, wogegen die statistischen Aufführungen aller Verbalformen am Schluss wegfallen und die überreichen Belege für die bekannten Lautverschiebungen im Anfang sehr beschränkt werden können. Möge das Büchlein in seiner bequemen Znsammenfassung des Materials recht viele Lernende zum Studium des hochwichtigen Idioms des Biblisch-Aramäischen aneifern.

Berlin. J. Barth.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften.

I. Hebraica.

אגרות שד״ל. Luzzatto's, S. D., hebräische Briefe, gesammelt von seinem Sohne Dr. Isaias Luzzatto. Hrsg. Eisig Gräber IX. Bd. Krakau (Wien, Ch. D. Lippe.) 1894. S. 1251—1426.) 8.
[Besprechung von M. Brann Jahrg. XXXVIII, S. 430].

אוצר החכמה והמדע לספרות ישראל. Auch unt. d. Tit.: Magazine of Knowledge. Herausgegeben von N. S. Libowitz und Ch. Ensowitz 1894 in Newark in Amerika. Heft 1, 40 SS., Heft 2, 34 SS., 8.

Hebräische Zeitschrift mit Beiträgen von: J. D. Eisenstein, Dr. Kohut, M. Reichersohn, Halberstam, Epstein, Dr. Levysohn, M. Friedmann, A. D. Dubsewitz, J. L. Sosnitz, J. Reiffmann, A. Ch. Rosenberg, Dalitzki, Rosenzweig und den Herausgebern. S. J. H.

אגרת בקרת. Kritischer Brief über Jalkut Machiri (vgl. unten s. v.). Von Sal. Buber. Krakau, 1894, 8. Verlag des Herausgebers. [Sonder-Abdruck aus החוקר, 11 SS.]

אוריין תליתאי Herausgeg. von Mordechai Chajuth. Enth.: 1) פסקי חלה des R. Salomo Ibn Adret, 2) ה' מרפות ה' נדוי ח' וניפה von David Ibn Jachja. Krakau, Jos. Fischer, 1894. (2) u. 36 Bl., 8.

אלנו די לה איסטוריאה דילה קומוניראד די בֵּידין V. M. Grünwald Gesch. der Gemeinde Widdin nebst einer das. vom Vf. [dem verstorbenen bulgarischen Oberrabbiner] gehaltenen Predigt. Sofia, Buchdruckerei des Amigo del Puëblo, 48 SS., 16.
[In spaniolischer Sprache mit hebr. Lettern. Der Ertrag ist zu einem wohlthätigen Zwecke bestimmt].

אחיאסף Hebr. Jahrbuch für das Jahr 1895. Warschau, Schildberg, 1894. 505 u. 38 SS., 8.

בחינת עולם von Jedajah b. Abr. Bedarschi. Mit dem Commentar מגדנות אלעזר von Eleasar b. Salomo Lisser. Warschau, Halter u. Eisenstadt, 1894. 100 SS., 8.
[Neudruck der ed. Warschau, 1889, 8.]

בית הספר von Mordechai Bezalel b. Isr. Jehuda Schneider. Hülfsbuch zum Unterricht im Pentateuch u. den Propheten. Bd. I. 3. Aufl. Wilna, Rosenkranz & Schriftsetzer, 1894. XVI u. 94 SS., 8.

בכורי ישראל von Israel b. Zwi ha-Cohen aus Wilna. Th. I.: Pilpul; Th. II. Deruschim zu den Wochenabschnitten des Pentateuchs. Wilna, A. Z. Katzenellenbogen, 1894. 8 u. 88 SS., 4.

בכורי משה חיים von Mose Chajjim Triwachs. Th. II.: 13 Abhandlungen über Bibel-, Talmud- u. Midrasch-Stellen. Warschau, Halter & Eisenstadt, 1894. 48 SS., 8.
[Th. I. ersch.: 1888 bei Ch. Halter in Warschau.]

בכורי שלמה von Salomo Abr. b. Daniel Seeb Rzechte. RGA u. Anhang קונטרס פרי עץ הדר. Pietrkow, Salomo b. Feiwel Belchotowski, 1894. 348 u. 12 SS., fol.

ברומו של עולם. Rel.-philos. Untersuchungen von Salomon Jacob Wichniowsky. Odessa, M. A. Belinsson, 1894, (10) u. 96 SS., 8.

בריית דמעשה בראשית, h. e. Mundi intra sex dies creationis narratio, quam aramaice scripsit Arzelai bar Bargelai, nunc primum e codice antiquissimo ed., illustravit praefationemque addidit Lazarus Goldschmidt. Strassburg, F. Engelhardt, 1894. 49 SS., 8.
[Besprechung von Abr. Epstein Jahrg. XXXVIII, S. 47 ff].

בתי מדרשות, Theil 2. enthaltend: 1) אגדה בבני יעקב, 2) בריית מעשה מעשה ברבי מאיר, 5) פרק ר' שמעון בן יוחאי, 4) מדרש רבי עקיבה, 3) מרכבה, 6) אגדות ימות המשיח mit Einleitung und Verbesserungen. Zum 1. Theil vom Herausgeber S. A. Wertheimer. Jerusalem, 1894. 32 SS., 8. (Vgl. Monatsschr. 38, S. 431). S. J. H.

גן שעועים v. A. Rosenfeld. Nach pädagogischen Grundsätzen geordnetes Hülfsbuch zum Unterricht der jüdischen Jugend in der Religion, der hebr. Sprache und in Realien. 2 Thle. 4. Aufl., herausgeg. von Elieser Isaak Spiro. Warschau, J. O. Alapin, 1894. I.: IV. u. 96 SS.; II.: 248 SS., 8.

דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr. H. Grätz. In's Hebr. übersetzt von S. P. Rabinowitz Th. III, Heft 3—8. Warschau, Isr. Alapin, 1894. S. 129—536. 8.

דרך אמונה, enthält 4 Abhandlungen: 1) Ueber religiöse Erziehung, 2) Semiten und Japhetiten (Arier), 3) Das Buch Jonah, 4) Maimonides und Mendelssohn. Von Joseph Rosenthal. Warschau, Halter und Eisenstadt, 1894. 60 SS., 8. S. J. H.

דרך יבחר von Chajjim b. Bezalel Baneth. RGA u. Chidduschim. Herausgeg. von Samuel Baneth. Munkacs, Blayer & Kohn, 1894. (22) n. 119 Bl., fol.

ויכוח הדת והאמונה von J. H. Gelbart. Religions-Disput als Commentar talmudischer Allegorien. Drohobycz, Zupnik, 1894. 75 SS., 8.

ס' חוט המשולש von Salomo Sopher, R. in Beregszasz (Ungarn). Die Lebensbeschreibungen des R. Akiba Eger, R's in Posen, R. Mose Sopher, R's in Pressburg und dessen Nachfolgers (des Vaters des Herausgebers) Abr. Sam. Benj. Sopher. Neue vermehrte und verb. Auflage. Munkacs 1893 (תרנ"ד). [Die erste Aufl. ersch. 1886.] (2) u 68 Bl., 8.

ילקוט הגרשוני v. Gerson Stern. Alphabetisches Verzeichniss halachischer Partieen, die in RGA und Chidduschim behandelt sind. Th. I. Paks, Rosenbaum. 1894. V u. 58 Bl. fol.

ילקוט ישעיה of Machir b. Abba Mari (Saec. XIV) Edited for the first time from an unique ms. of the library of Leyden and annotated by J. Spira. Berlin, (Wien, Ch. D. Lippe), 1894, 258 SS, 8.

ילקוט סופר von Jos. Loeb Sopher, Bezirks-Rabbiner Handbuch der in den beiden Talmuden u. Midraschim citirten religionsgesetzl. Bibeltexte, nach den Wochenabschnitten der hl. Schrift geordnet und mit Glossen und Erläuterungen versehen. Derecske (Wien, Ch. D. Lippe), 1894, 452 SS., 8.

היקב von L. Rabinowitz u. Rappaport. Wissenschaftl. Beilage zum „ha Meliz". Petersburg, Behrmann & Rabinowitz, XVII u. 80 und 82 SS.. 8.

ספר יצירה. Das Buch der Schöpfung, Nach den sämmtl. Recensionen möglichst kritisch redigirter u. vocalisirter Text, nebst Uebersetzg., Varianten, Anmerkgn, Erklärgn. u. e. ausführl. Einleitg. v. Lazarus Goldschmidt, Frankfurt a./M., J. Kauffmann 1894 100 SS. 8.
[Besprechung v. Abr. Epstein, Jahrg. XXXIX, S. 46 ff. 134 ff.]

ירושלים. Jahrbuch zur Beförderung e. wissenschaftl. genauen Kenntniss des jetz. u. alten Palästinas. Hrsg. unter Mitwirkg. v. Fachmännern im hl. Lande u. ausserhalb desselben v. A. M. Lunez. IV. Jahrg. 5652 = 1892. (In deutscher u. hebr. Sprache). Jerusalem, Frankfurt a./M., J. Kauffmann in Com. [1894], 110 u. 244 SS., 8,

Enth.: A) folgende Aufsätze in hebräischer Sprache: 1) Städte-Namen im hl. Lande. Von Joseph Levi (Erklärung der Namen נצרת und אפולוניא, פרוניתא דמוסים, בקעת עין סוכר, גנות צריפין). 2) Die Sage vom siebzigjährigen Schlafe des Choni ha-Meaggel. 3) Zur Gesch. der Aschkenasim-Gemeinde in Jerusalem. Von Dr. David Kaufmann (Rundschreiben des Metzer Gemeinde-Vorstandes betreffend die Spendensammlung zur Bezahlung der Schulden der Gemeinde in Jerusalem. Zustimmung des Metzer Rabbiners R. Abr. Broda zu diesem Rundschreiben. Schreiben des R. Samson Wertheimer an s. Schwager den Frankfurter Rabbiner R. Mose). 4) Eine Verordnung über Nachlass-Regulirungen in Jerusalem aus dem Jahre 1737. Mitgetheilt

von D. Kaufmann. 5) Abhandlung über die Frage, ob die biblische Wallfahrtspflicht zu den drei Festen sich nur auf die Einwohner des hl. Landes oder auf alle Juden bezogen habe. Von Dr. Oppenheim in Thorn s. A. 6) Erklärung einiger Psalmen, die an Naturereignisse (Stürme, Dürre, Hungersnöthe, Ueberschwemmungen u. dgl.) im hl. Lande anknüpfen (44. 48. 46. 47. 76. 4. 9. 10. 65. 85. 67. 49.) Von M. Friedmann. 7) Zusammenstellung der Nachrichten über אנשי ירושלים, רבנן קדישי, קהלא קדישא דבירושלים, נקי הדעת שבירושלים, יקירי ירושלים דבארעא ישראל. Von Jacob Reifmann s A. 8) Mittheilungen aus HSS. Von Abr. Harkavy (c. 13 des אלכסנדרוס המוקדוני ס' u. eine Anzahl v. Briefen aus den Jahren 1760—1820 mit interessanten Mittheilungen über die damaligen Zustände im hl. Lande. 9) Bemerkungen zu einigen Bibelstellen (I. M. 23, 15. 31, 34. 38, 14. V. M. 23, 25. II. Sam. 12, 3 f. Jech. 9, 2, ψ 48, 3. Spr. 30, 4. 31, 24. Kob. 10, 8). 10) Pflanzen des hl. Landes (Forts des Aufs. im Jahrg. III.). Von M. Maeyerowitz. 11) Ueber das Buch אהבת ציון des Simcha b. Josua Haas. Von A. M. Luncz (Nachweis, dass das Buch ein Plagiat der von dem Karäer Samuel b. David verf. Reisebeschreibung, u. dass wahrscheinlich Salomo Dubno der Vf. [Herausgeber?] ist. 12) Arabische Sagen zur bibl. Gesch. von Erschaffung der Welt bis zur Sintfluth. Gesammelt u. in's Hebräische übersetzt v. David Jellin. 13) Das Amt des Chacham Baschi und die Gemeinde-Verwaltung in Jerusalem und Lebensgeschichte der bisherigen Inhaber des Amtes des Chacham Baschi. 14) Rückblick auf die Entwickelung der jüdischen Angelegenheiten im hl. Lande während der letzten vier Jahre.

B. folgende Aufsätze in deutscher Sprache: 1) Jüdische Schriften zur Geographie Palästinas (Forts. u. Schluss v. Bd. III.). Von Dr. M. Steinschneider mit Bemerkungen vom Herausgeber. 2) Culturhistorische Studien über das hl. Land (Forts. v. Bd. III.) II. Von der Sündfluth bis zur Eroberung durch die Israeliten. III. Von der Eroberung durch die Israeliten bis zum babilonischen Exil. Von Baurath C. Schick. 3) Hyrosolymianische(!) Stiftung mit Bemerkungen von Dr. David Kauffmann (!) (Vgl. hebr. Abth. S. 34). 4) Archäologische Entdeckungen in Jerusalem in den letzten drei Jahren. Von Baurath C. Schick. (Tekoah. Alter Bogen am Tempelplatz. Eine Steinkugel (Talent oder Centner). Rest der Stadtmauer zur Zeit der Kreuzfahrer. Eine in den alten Stadtgraben hineingebaute Cisterne. Alter Wasserkanal. Alter Teich. Ruinen und Cisternen. Gräber der Propheten. Altjüd. Gräber bei Bethanien. Felsenkapellen. Zweiter Siloah-Kanal. Hakel Dama. Reste des alten Jerusalem. Einstige Aufbewahrungsorte für Werthsachen Die „Awarieh"). M. Br.

מבוא להסדר עולם רבה. Von Beer Ratner. Einl. zum Seder Olam rabba. Th. I. Wien, Gebr. Romm, 1894 (4) u. 162 SS., 8.

מבוא לס' קהלת v. B. Salzberg. Krit. Einleitung zum Buche Kohelet. Warschau, Gebr. Schuldberg, 1894. 64 SS., 8.

[Besondere Besprechung folgt.]

מנירצדק v. Seeb Dob. Abhandl. halachischen u. moral. Inhalts. Nebst Ch. J. D. Asulai's Comm. zu den Haftarot, betitelt צוארי שלל. Herausg. v. Lazar. Schenkel. Krakau, Jos. Fischer, 1894. 42 und 129 SS., 4.

מנגזי ישראל בפריס v. Isr. Goldlbum. Auch unt. d. Tit.: Tresors d'Israël a Paris. Recueil comprenant un série de textes et de mémoires, relatives à l'histoire des Israélites; Heft I. Wien, Mor. Knöpflmacher, 1894. 80 SS., 8.

[Enth: 1) Mitth. aus H. S. Paris 704, מאמר הדרכן (S. 11—20): 2) Aus HS. Paris 1005, ריב התלמוד והפלוסופיא (S. 20—24); 3) Aus HS. Paris 1173 מאמר השלשול v. Averroës (S. 24—31); 4) Aus HS. Paris 857 Bemerkung des Elia b. Benjamin zu II. M. 24, 10 f. (S. 32—37); 5) Brief Elia Levita's an Seb. Münster, zuerst gedr. als Vorw. zur ed. Basel 1531 des Com. David Kimchi's zum Proph. Amos. (S. 37 bis 42); 6) Ein Brief d. David b. Salomo Ibn Jachja an Jesaia Messeni aus der HS. Paris 1301 fol. 159 (S. 42—45); 7) Einl. zum ס' יראים des R. Eliëser b. Samuel v. Metz nach der HS. Paris 1390 (S. 46—49); 8) Aus HS. Paris 1005, fol. 28 שער המשקלים des R. Tam. (S. 50—53); 9) Aus Paris HS. 189, fol. 147 שער המתנ (S. 54—59); 10 u. 11) Zwei Briefe des Herausgebers an S. J. Halberstam über die in Paris vorhandenen handschriftlichen Commentare zum S. Jezirah (S. 59—65); 12) Mittheilungen des Herausgebers an dens. über die Pariser HSS. 704 u. 1005 (S. 65—74); 13) Brief des Herausgebers an Joseph Rosenthal in Suwalki über die Schriften Sebastian Münsters (S. 74—78); 14) Mittheilungen des Herausgebers über den litterarischen Nachlass des Chajjim Sack (S. 79—80). — Nr. 5 ist auch von Dr. Peritz im Jahrg. XXXVIII der MS., S 562 ff. herausgegeben. Nr. 6 ist ein berichtigter Abdruck dieses bereits im 2. Jahrg. des הגשר veröffentlichten Briefes. Nr. 7 ist zuerst gedruckt im המליץ, 1888, Nr. 86, S. 911 f., hier berichtigt. Nr. 8 zuerst gedr. im Jahrb. כנסת ישראל II, S. 7—9, hier nochmals mit einem noch nicht veröffentlichten Commentar Sal. Mandelkern's abgedruckt. Nr. 9 ist in der Zeitschrift ציון Jahrg. 1888, Heft III, Nr. 10 im המגיד Jahrg. XXX, Nr. 6—11 mit geringen Abweichungen zum ersten Mal gedruckt. Nr. 14 ist ein Abdruck aus הצפירה, Jahrg. 1893, Nr. 125—127. M. Br.

Die Angaben und Behauptungen des Herausgebers sind mit Vorsicht aufzunehmen. M. St.

מדרש זומא. Hagadische Abhandlungen über Schir ha-Schirim, Ruth, Echah und Koheleth nebst Jalkut zum Buche Echah. Nach HSS. herausgeb., kritisch bearbeitet und mit einer Einl. versehen von Sal. Buber. Berlin 1894. XXI u. 172 SS., 8. [geh. zu den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim".

[Besprechung v. S. Schechter Jahrg. XXXIX, S. 562 ff.]

מזקנים אתבונן, (Halachisch-kritische Studien besonders zu מריטות, unter andern über die verschiedenen Gebräuche in Narbonne, Castilien und Saloniki). Von Benzion Katz in Daugi in Russland. Warschau, Schuldberg, 1894. 104 SS., 8. S. J. H.

ממה מנשה. Von Men. Grossberg. Kritische(?) Untersuchungen über die Neumonds-Verkündigung in talmudischer Zeit u. die Begründung des zweiten Festtages. Berlin, H. Itzkowski, 1894. 72 SS., 16.

ס' מנחת זכרון von Wolf Ber b. Zebi Hirsch Schiff. Comm. zum Tractat Erubin. Herausgeg. von Mordechai b. David Zebi Rubinstein aus Zolkiew, dem Enkel des Vfrs., in Krakau. Krakau, Fischer, 1894. (4) u. 66 Bl. fol.

ממזרח וממערב. Hebr. Monatsschrift f. Litteratur und Wissenschaft. Hrsg. v. Ruben Brainin. Wien, Ch. D. Lippe, 1. Jahrg. (1894—1895). 1. Heft, 160 SS., 8.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob.

Von

Rabb. Dr. **B. Königsberger.**

Für die Erklärung des Buches Hiob ist die wenigstens annähernde Ermittelung seiner Abfassungszeit von nicht geringer Bedeutung. Lassen es sich auch Ethiker und Philosophen genug sein, das psychologische Problem des Buches zur anschaulichen Darstellung zu bringen, so bleibt doch für den alttestamentlichen Litterarhistoriker und Exegeten die Bestimmung der Periode von Wichtigkeit, in der sich die Entwickelung der hebräischen Sprache damals befand, als das Buch Hiob vermuthlich redigirt wurde. Und da ich nun den Fachmännern auch auf diese Frage eine von der bisherigen abweichende, vielleicht befriedigende Antwort geben zu können glaube, lege ich sie zur wohlwollenden Prüfung vor.

Ich gehe hierbei von der Bestimmung der Stammesangehörigkeit der Freunde Hiob's aus. Es waren dies in erster Linie אליפז התימני, בלדד השוחי und צופר הנעמתי. Man hat nun zunächst, soweit man überhaupt ihre Namen näher in Betracht zog, nur die Anspielung der nomina gentilicia dieser drei Männer auf altheidnische Stammesfürsten beachtet. Es schien sehr schön fingirt zu sein: תימן war Elifas' Sohn (Esau's Enkel) — wie aber durfte man Elifas durch seinen Sohn bestimmen? שוח, zu dem Bildad gehören sollte, war ein Nachkomme eines der Söhne, die Abraham von Q'turah hatte (Gen. 25, 2) — wo aber kam der Name בלדד her? Und bei Zophar durfte man auf die Schwester Tubal Qain's verweisen (Gen. 4, 22). — Dass diese Annahme vollkommen eitel ist, beweist — abgesehen von ihrer auf der Hand liegenden Curiosität — schon die Bemerkung des Verfassers (2, 11): „Und als die drei (Geschäfts-) Freunde Hiob's von all' dem Unglück hörten, das über ihn hereingebrochen war, da kamen sie, ein Jeder von seinem Orte, und versammelten sich, um hinzugehen, ihn zu beklagen und zu trösten." Wozu eine solche ausführliche Bemerkung, wenn Alles nur fingirt wäre? — Versuchen wir daher

den Freunden Hiob's andere Heimathsscheine auszustellen. Das nomen gentilicium תימני resp. התמני tritt uns, abgesehen von Gen. 36, 34, zweimal entgegen: 1. Chron. 4, 6 und Jud. 15, 6. Scheiden wir die letztgenannte Stelle aus, 1., weil תמני dort def. geschrieben ist, und 2. weil die anderen Ortsbezeichnungen ihrer Verwerthung widerstreiten, so haben wir ein Mitglied einer Familie des Stammes Juda vor uns. Auch die Bezeichnung des zweiten Freundes durch השוחי lehrt uns, wenn wir auf 1. Chr. 4, 11 blicken, dass wir es mit einem Judäer zu thun haben. Und für den Stammesnamen des dritten der Freunde Hiob's, Zophar's הנעמתי, verweisen wir wohl am besten auf Jos. 15, 41, wonach נעמה ein Ort in Juda ist (nur von Personennamen, wie ישוה, bildet man das nom. gent. auf י — also הישוי; anders von Ortsnamen, wie נעמה). Das sich also leichthin ergebende Resultat ist, dass die drei älteren Freunde Hiob's sämmtlich Judäer sind.

Was die Personennamen der drei Freunde selbst anlangt, so ist am besten der des zweiten zu bestimmen. Es ist die babylonische Form des Num. 11, 26 f. vorkommenden Namens אלדד (Freund El's) und bedeutet: „Freund, Liebling Bel's"[1]). Er stammt also aus einer Zeit, wo sich babylonischer Einfluss seit längerer Zeit nachdrücklich geltend machte. Vergl. noch den babyl. Namen Bíl-iddin (בלדד), z. B. bei Mardukbíliddin, Usurpator nach Sanherib's Tode. — Auch Elifas scheint mir einem babylonischen Namen u. zw. Bíl-i-pu-uš zu entsprechen, wobei אל und בל, wie beim vorigen, gewechselt haben. Der Name Bíl-i-pu-uš kommt u. A. in der Zeit des Königs Darius vor[2]). Wahrscheinlich wurde nun in den Familien Juda's der biblische Name אליפז dem babylonischen Bíl-i-pu-uš vorgezogen, zumal Elifas, wie Delitzsch hervorhebt, ein altidumäischer Name ist und umgestellt im Namen des Idumäischen Herodeers Phasael wiederkehrt; Idumäa aber grenzte an den Süden Palästinas, wo Juda und Simeon

---

[1]) Es scheint mir, dass אלידד Num. 34, 21 u. a. nicht etwa aus אלי-דד „mein Gott ist (mir) Freund", sondern aus אל ידיד (vgl. ידידיה) „Freund Gottes" zusammengesetzt ist, da das Chirek (mit dem Jod) nur Bindevocal ist, bei dessen Eintritt das erste ד raphe wird; vgl. אברם und אבירם. — Herr Prof. Strack hatte die Freundlichkeit, mich auf ZDMG XLII, S. 479 aufmerksam zu machen, wo Nöldeke (in der Besprechung von Baethgen's Beitr. z. sem. Religionsgesch.) bemerkt, dass auch der Name בלדד („Bel hat geliebt", ähnlich wie אלדד) viel älter sein dürfte als das Buch selbst.

[2]) Vgl. Peiser, Babylon. Verträge, Berlin 1890. Col. LXXXI, 22. (CXLIX, 4); ders., Keilschr. Actenstücke, Berlin 1889, I, 22.

wohnten. Von dort hat sich wohl der Name auch in Juda eingebürgert und erhalten. (In der mischnisch-talmudischen Zeit kommt der abgekürzte Name פוי vor.) Ist der Name des „Königs von Summer und Akkad" (E. Meyer, Gesch. d. Alt. I § 381), Belibuš (bei Berossos: Elibus) vielleicht hierher zu ziehen? — Den Namen Zophar's[1]) konnte ich bis jetzt aus babylonischen Quellen nicht belegen; er hatte auch kein derartiges Gepräge. Viell. = „Morgenstern"?

Was nun den jüngsten der Männer anbetrifft, die sich Hiob tröstend oder aufklärend nähern, so nennt uns Cap. 32, 2 als solchen einen אליהוא בן ברכאל הבוזי ממשפחת רם. Da der Name ברכאל nur im Hiob vorkommt, so werden wir nicht anzustehen brauchen, ihn für identisch mit ברכיה zu erklären, der jedoch des Oefteren genannt wird und daher erst näher zu bestimmen ist[2]). Mit welchem ברכיה haben wir es nun hier zu thun? Durch die genealogische Angabe ממשפחת רם werden wir m. E. auf 1. Chr. 3, 20 hingewiesen, wonach ברכיה ein Nachkomme S'rubbabel's ist, der Davidischer Abstammung war. David selbst aber war nach Ruth 4, 19 ein Nachkomme von רם. Es darf also als feststehend angesehen werden, dass unser Elihu, der hier als Sohn B'rachel's genannt ist, in directer Linie aus Davidischem Geschlechte und der Nachkomme S'rubbabel's ist, und das dürfte für die Eruirung der Abfassungszeit des Buches Hiob von der grössten Bedeutung sein. Darnach müsste auch Elihu ein Judäer sein. Wir kennen jedoch aus 1. Chron. 5, 14 nur einen Gaditen dieses Namens, und da wir hier durch die weitere Bezeichnung ממשפחת רם, die auf die Zugehörigkeit zum Stamme Juda hinweist, davon abgehalten werden, unsern Elihu zum Gaditen zu machen, so werden wir wohl recht daran thun, anzunehmen, dass er, zu Juda gehörig, seinen Wohnsitz in בוז aufgeschlagen, in der in Palästinas unmittelbarer Nähe gelegenen Landschaft, welche Jer. 25, 23 erwähnt wird. Dem-

[1]) Vgl. den Frauennamen צפורה. — Nach Frensdorff's Mass. 317 ist mit Ausnahme der ersten Stelle, wo der Name vorkommt, צפר stets defect. zu schreiben, ein von mir anderweitig (vgl. meine Schrift „Aus Masorah und Talmudkritik") bereits ausdrücklich hervorgehobener Modus, bei wiederholt vorkommenden Worten nur das erste Mal im Interesse der richtigen Aussprache plene zu schreiben. Das ist (vgl. weiter) auch für das 1, 18 vorkommende עד nach 1, 16. 17 anzuwenden; Hitzig's Aufregung ist daher unnöthig (p. 7. Anm. s.). Uebrigens ist auch 8, 21 עד zu lesen.

[2]) Vgl. die für ein und dieselbe Person stehenden Namen אליקים und יהויקים.

selben Orte glaube ich auch den priesterlichen Propheten Ezechiel (Ez. 1, 3) zuweisen zu sollen, da ich nicht recht glauben kann, בן בוזי heisse: Sohn des Busi. Es heisst vielmehr entweder, „Sohn des . . .“ oder „eines Busiten“ oder einfach „ein Busite“. Unser Elihu ist aber Landsmann des Ezechiel. Auch Szold bemerkt (S. 367): אפשר שרצה ליחסו על משפחת יחזקאל בן בוזי הכהן. Diese Constatirung wird uns noch bedeutsamer erscheinen, wenn wir uns erinnern, dass es auch Ezechiel ist, in dessen Buch unser איוב zweimal (14, 14. 20) erwähnt wird. Es scheint mir auch nicht unwichtig zu sein, darauf hinzuweisen, dass der Berechjah ben Serubbabel b. Schealtiel b. Jekanjah in der arabischen Legende die hervorragende Stelle eines Propheten spielt, wie aus den Ausführungen O. Blau's in ZDMG 20, 171 ff. hervorgeht. (In Siegfried-Stade's Lex. steht [ad 4] ZDMG 29, 171 ff. Es ist wohl unsere Stelle gemeint.)

Nun hat Hitzig (d. Buch Hiob p. XIV) die drei im Ez. a. a. O. vorkommenden Namen נח, דנאל und איוב als Uebertragungen arabischer Namen des Qorans nachzuweisen versucht; man wird jedoch wohl kaum seinen diesbezüglichen Ausführungen allen Ernstes folgen dürfen. H. bemerkt: „Die Erwähnung Daniels lässt sich auf dem gleichen Wege (wie Noah) nicht begreifen, indem ja das Buch dieses Namens erst lange nach Ezechiel verfasst ist . . . Gelingt es aber zu ermitteln, wer eigentlich Ezechiels Daniel ist, so werden wir auch weitergeleitet werden auf die Spur Hiobs.“ Nun, warum soll denn der Daniel Ezechiel's nicht derselbe sein, von dem uns das nach ihm benannte Buch ausführlich erzählt? Hitzig ist es eben, zum Schaden seiner sonst geistreichen Untersuchungen, entgangen, dass man zeitlich zwischen der historischen Person Daniel und der Redaction des nach ihm benannten Buches zu unterscheiden hat. Daniel wurde (vgl. Dan. 1, 1) im 3. Regierungsjahre Jojaqim's von Nebukadnezar in die Gefangenschaft geführt, während Ezechiel erst mit Jojaqim's Sohn und Nachfolger Jojakin nach Babylon kam [1]). Dort konnte er also bereits von der Standhaftigkeit Daniel's Kenntniss erhalten, und es lag somit für ihn nahe, Daniel ebenso wie Noah als Muster standhaft in Gottergebenheit verharrender Männer zu feiern, weil Beide die sie umgebende Mitwelt eher zur Untreue gegen das hohe Göttliche drängte. Eine genaue Betrachtung der Stelle Ez. 14, 14 lehrt jedoch,

[1]) Vgl. hierzu die ausführliche Berechnung in Arachin 12a u.

dass wir an ihr nicht von „Männern, wie . . ." hören, sondern — und darauf führt ganz besonders der Name Daniel's — von einem wirklichen Noah, Daniel und Hiob. — Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass wir, wenn wir auch Hiob zeitlich unmittelbar vor oder zu der Zeit Ezechiels datiren, noch keineswegs behaupten, Ezechiel sei der directe Verfasser des Buches oder der Elihu-Reden, so nahe eine solche Vermuthung nach den obigen Ausführungen auch liegt.

Obgleich es nicht durchaus nothwendig ist, mit Cornill (Einleitung in d. AT[2], S. 206, vgl. auch Halévy in Rev. d. Etud. juiv., tome XXIV, 1892, p. 47 f.) anzunehmen, Ez. 18 müsse früher datirt werden als Hiob, ist es doch nicht unwahrscheinlich, dass der Redactor des B. Hiob einen viel umfassenderen Weltblick und eine etwas freiere und selbstständigere Auffassung in der Behandlung des ihm wichtigen Problems zeige, als der von Ezechiel, und darum wohl mehr in eine Zeit zu setzen ist, wo es galt, Muthlosigkeit und Fatalismus überall zu bekämpfen und das Selbst- und Zweckbewusstsein zu heben Die Abfassung des Buches in seinem poetischen Gewande und seiner Durcharbeitung dürfte somit in die Zeit fallen, wo der neue Tempel und Staat seinem Aufbau und seiner Vollendung entgegenging. Das geht nicht nur aus den mehrfach zu Tage tretenden persischen Religionsanschauungen hervor, die übrigens mit Assyrisch-Babylonischem gemischt sind, und nicht nur daraus, dass capp. 32—36, deren ursprüngliche Zugehörigkeit allerdings stark bezweifelt wird, von uns einem Manne in den Mund gelegt werden, den wir als Enkel S'rubbabel's ansehen, sondern vielmehr ganz besonders aus den unzähligen neuhebräischen Worten und Bildungen im Buche, deren Zahl weit, weit grösser ist, als man bisher angenommen hat. In der Zeit eines Esra aber nahm die hebräische Sprache einen „neuen" Aufschwung[1]).

Es ist noch von Bedeutung, die Gegend des „Landes" Uz (עוּץ) festzustellen. Ich schliesse mich keineswegs Wetzstein's eingehender Auseinandersetzung an, wonach es im

[1]) Von den im Talmud (bab. Bab. bathr. 15a unt.) angeführten Anschauungen der Amoräer über die Lebenszeit Hiob's verdient besonders die von R. Jochanan u. seinem Schüler R. Eleasar ausgesprochene, Hiob habe zu den aus Babylonien zurückgekehrten Exulanten gehört, schon deshalb die meiste Beachtung, weil ihre Ansicht eine frei geäusserte ist, die nicht auf blossen Wortanalogieen basirt. — B. Szold, d. Buch Hiob (Baltimore 1886), XXI, vermuthet, dass der Prophet Maleachi der Redactor des Buches war.

Haurân gelegen haben oder gar mit diesem identisch sein soll; denn „die mündliche Ueberlieferung der Völker hat in der Wissenschaft gemeinhin nur einen sehr untergeordneten Werth". Auch hier erkennen wir wohl den Streit um die Geburtsstätte eines Geisteshelden, der noch dadurch scheinbar an Berechtigung gewinnt, dass es wohl mehrere עוץ gegeben hat. Das עוץ, mit dem wir es in Hiob zu thun haben, ist wohl dasselbe, wie das Jer. 25, 20 vorkommende, welches (vgl. Keil z. St.) ebenso, wie das in Thren. 4, 21 genannte, in der Nähe von Idumäa und der ägyptischen Grenze zu suchen ist. Somit wären auch die geschäftlichen und freundschaftlichen Beziehungen zwischen Hiob und den gen. Judäern durchaus begreiflich, zu denen übrigens auch der junge Elihu zu rechnen ist. Auch treten die sabäischen Karawanen (vgl. 1, 15) mit den Judäern in Verbindung (Joel 4, 8), und die Beziehungen zu Aegypten sind nicht zu verkennen.

Wenn ich nun meine Ansicht dahin zusammenfasse, dass Hiob (vgl. 13, 24) in Wirklichkeit z. Z. Ezechiel's, resp. nicht lange vor ihm gelebt (in der Nähe der Landschaft בוז), dass aber das nach ihm benannte Buch erst unter S'rubbabel's Nachkommen resp. von diesen endgiltig redigirt wurde, so möchte ich zugleich das Augenmerk der Exegeten des AT's auf die zeitlich wohl in dieselbe Periode gehörenden Schriften, wie Sprüche Salomonis, Koheleth, Psalmen (?), richten und zu bedenken geben, dass die Nachkommen S'rubbabels der Davidischen resp. Salomonischen Familie angehören, deren Ahnherren vulgo als Verfasser der letztgenannten Bücher gelten. Vgl. die Aeusserung Luther's u. A. (Cornill, Einltg. in d. AT 235).

Es erübrigt uns noch, nachdem wir den vermeintlichen Endtermin der Redaction des Buches festzustellen versucht, die Frage zu erörtern, ob das Buch einen einheitlichen Charakter trägt oder erst durch mehrfache Einschaltungen das geworden ist, was sein gegenwärtiger Umfang uns zeigt. Nach der vortrefflich orientirenden Uebersicht, welche Cornill a. a. O. giebt, darf ich mich kurz fassen.

Meines Erachtens hat sich im Anschluss an Ez. 14, 14. 20 die Nachricht von dem herben Missgeschick einer frommen und wohlhabenden, historisch beglaubigten Persönlichkeit, des Hiob, während des babylonischen Exils erhalten und schliesslich die Fassung erhalten, welche uns die rein erzählenden Stücke des Buches, Pro- und Epilog, bieten. Die drei älteren Freunde Hiob's gehören nicht dazu; sie sind erst hinzugekommen,

als ein Philosoph daran ging, das dem Buche zu Grunde liegende Problem zu behandeln. Das geht besonders daraus hervor, dass das Buch für die drei Freunde die Familienangehörigkeit genau zu bestimmen weiss, von Hiob aber nichts Anderes kennt, als das Land, in dem er lebte und dessen Kenntniss sich in der Ueberlieferung erhalten hatte. Es scheint also, dass die den Freunden und Hiob zugeschriebenen Zwiegespräche verfasst wurden, als man sich um die Feststellung der Familien kümmerte, d. h. nach der Rückkehr aus dem Exil. Die historische Person des Hiob war zu bekannt, als dass man sich veranlasst gesehen hätte, ihre Familienangehörigkeit näher zu bestimmen.

Abgesehen von der durchaus auffälligen Schreibart, wie sie sich in den Elihu-Reden zeigt, fallen letztere in Bezug auf die Zeit ihrer Niederschreibung ganz besonders auf. Während bei Hiob weder ein Vater- noch ein Familienname, bei Hiob's Freunden nur der letztere Name steht, weiss der Verfasser nicht nur den Vater und den engeren Familienkreis Elihu's, sondern auch seine Abstammung von einem berühmten Ahnherrn genau anzugeben. Das ist eigentlich nur denkbar, wenn die Reden späteren Ursprungs sind. Fielen die sprachlichen Eigenthümlichkeiten, die sich nicht gerade in seltenen Formen, auch nicht ἅπ. λεγ. zeigen, durchaus nicht ins Gewicht, so könnte man eine einheitliche, einmalige Redaction wohl annehmen. Dem Verf., welcher z. Z. Elihu's lebte, waren genauere Angaben über die Namen der Väter der „drei Freunde" nicht bekannt oder geläufig, obwohl er ihre resp. Familien (vom Hörensagen) kannte, und noch weit weniger wusste er über die Person des vorezechielischen Hiob mehr anzugeben, als seine Heimat. Die Reden Gottes an Hiob gehören zu den Dialogen zwischen Hiob und seinen Freunden.

Ich kann schliesslich nicht umhin, nochmals darauf hinzuweisen, dass es auch mir mehr als wahrscheinlich ist, dass wir es beim Buche Hiob mit einem Drama zu thun haben, eine Annahme, die durch die zeitlich späte Fixirung des Buches gar sehr gestützt wird. Ich verweise noch auf Léon Oulès, étude sur le livre de Job, Thèse, Montauban 1891 S. 22 ff., der es auch „pendant oriental de la tragédie grecque nennt; nur darf man nicht die historische Persönlichkeit des Hiob in die Patriarchenzeit hinaufversetzen (S. 19).

Sodann wäre noch zu nennen: Horn, d. Buch Hiob in „Deutsch-evangel. Blättern", 1892, 573—92, der für die gleiche Auffassung eintritt, die Elihureden ausscheidend (591). Nach

Horn ist „Hiob ein Trauerspiel in 2 Hauptacten mit einem Vor- und einem Nachspiel". Vor- und Nachspiel sind in euripideischer Weise episch gehalten, sie bilden den prosaischen Rahmen des hochpoetischen Werkes (577).

E. Meier, Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Hebräer, Leipzig 1856, findet den Vergleich des Buches mit den griechischen Tragödien, besonders mit dem Prometheus des Aeschylos, nicht unpassend, lässt aber doch (S. 523) in Hiob die 3 Grundformen aller Dichtung vereinigt sein, lyrische, epische und dramatische Elemente.

Ich hätte noch über die Auffassung mancher Anschauungen im Buche, wie sie neuerdings von R. Smend in seinem „Lehrb. d. alttestam. Religionsgeschichte" vertreten wird, mit dem gen. Gelehrten hie und da zu rechten; doch ist hier nicht der Platz dafür. Manches wird aus meinen exegetischen Ausführungen hervorgehen; Anderes hoffe ich nächstens an anderer Stelle, vielleicht in einem zusammenhängenden Commentar über das Buch Hiob zu besprechen.

Auch G. Bickell, d. Buch Iob etc. Wien 1894 streift die Frage der Anlage des Buches nur flüchtig (S. 10). Allerdings ist das Buch kein Drama im modernen Sinne!?

Wohl aber muss man bedenken, dass nicht nur im Prolog und Epilog, sondern auch im Hauptttheil Handlung genug vorhanden ist; modern zugeschnitten ist Hiob nicht und will er auch nicht sein, da er ja nicht zum Amusement, sondern zur religiösen Belehrung durch disputatorische Behandlung einer wichtigen theologischen Frage dient. Es ist ebenso ein Drama, wie das „Hohelied", das Buch Esther, wie vielleicht auch die übrigen Bücher des 3. Theils des Kanons mit Ausschluss von Daniel, Esra I und II und Chronik derselben Gattung der Schriftstellerei zuzuschreiben sind, das eine mit mehr, das andere mit weniger Handlung; denn Koheleth und bes. Sprüche sind akademische Lehrvorträge, belebt durch die Anrede „meine Herren!" (שמעו בנים — בני). Dabei hat man aber gar nicht nöthig, die Elihureden als späteren Nachschub aufzufassen, weil weder im Uebergange vom Prolog zum Colloquium, noch im Epilog seiner gedacht wird. Denn wenn man sich der von mir vorgetragenen Auffassung anschliesst, dass der Verfasser des Buches dem Elihu, dessen Personalien er genau kennt, sehr nahe gestanden, so wird man es durchaus begreiflich finden, dass er ihn nicht von Gott verurtheilen lässt. Sein Eintreten aber ist bei einem Drama durch cap. 32 Anf. (bes. das hierfür vielsagende וישבתו) vollauf gerechtfertigt.

Gehen wir nunmehr dazu über, einiges Sprachliche zu Hiob beizubringen. Von besonderem Werthe erwies sich der zum grossen Theil compilatorische Commentar „Majan Gannim des Rabbi Samuel ben Nissim [מסנות] Masnuth (soll vielleicht heissen „aus מגנות")", welchen der hochverdiente Gelehrte Salomon Buber unter den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim", Berlin 1889, herausgegeben hat. Da, wo ich ihn benutzt habe, verweise ich auf ihn durch Beifügung der Buchstaben „Mg."

1, 17. Mg. verweist auf das Arab., in welchem ראש „Haufe, Schaar" bedeutet (הראש בלשון ישמעאל הוא הגדוד), die sich über Felder und Städte zerstreuen, um Beute zu machen, und führt zum Belege 1. Sam. 13, 17, sowie für den terminus פשט 1. Sam. 27, 10 und Hos. 7, 1 an. (Die Bedeutung „Heereshaufen" legen zwar auch Del. und Dillm. dem ראש bei, ohne aber auf das Arab. hinzuweisen. Sie verweisen auch auf ganz andere Belegstellen.)

1, 18. Dass hier für עַד ohne Zweifel עֹד zu lesen ist, haben wir oben bereits (S. 291, Anm. 1) hervorgehoben und das Gesetz betont, nach welchem die defective Schreibung zu beurtheilen resp. zu rectificiren ist. Auch das Targum übersetzt sowohl das Vv. 16. 17 vorkommende עוד, wie unser עד gleichmässig durch עד כדון („während"). Mg. bemerkt gleichfalls an unserer Stelle עד כמו עוד („עד = עוד"); vgl. auch J. H. Altschuler (in מ"ד = מצודת דוד). Ibn Esra sucht merkwürdigerweise die Lesung עַד zu erklären. — So ist auch 2, 3 משמ def. geschrieben, nachdem das Wort in demselben Zusammenhange bereits 1, 7 plene vorgekommen ist. — Ueberhaupt ist im Hiob, wo es nicht die Deutlichkeit verlangt, auch beim ein- resp. erstmaligen Vorkommen einer Wortform die def. Schreibung beliebt; vgl. z. B. 2, 9: בתמתך und ומת; 1, 20 und 2, 12 מעלו, das Mg. sinnreich durch die Formel אל תקרי מעלו אלא מה [ש]עליו umschreibt. Es ist noch darauf hinzuweisen, dass an unserer Stelle Vocalisation und Accentuation von einander abhängig sind und daher auch die letztere von Vv. 16. 17 differenzirt. Es scheint darnach, als ob die Nakdanim Vv. 16 f das Wörtchen עוד durch „ferner" übersetzten, nicht als temporale Conjunction.

2, 4. Die Worte עור בעד עור bieten eine grosse Schwierigkeit dar und sind m. E. bisher ungenügend erklärt worden. Zunächst sei bemerkt, dass hier בעד nicht die Bedeutung von „zum Ersatz für", sondern „zum Schutze von" hat. Es ist

für diese Bedeutung nicht nur auf ausserhiobische Stellen, wie Gen. 7, 16, sondern besonders auf Hi. 1, 10 hinzuweisen; vgl. auch 6, 22 (בעדי). Dem Einwand, dass an den gen. Stellen neben בעד ein Verb des Schützens stehe und daher die doch ausschliesslich angängige Bedeutung für unsere Stelle nicht verwendet werden dürfe, kann man leicht durch den Hinweis begegnen, dass gerade der Parallelismus von 1, 10—11 und 2, 4—5 dazu zwingt, an beiden Stellen die Uebersetzung in Einklang zu bringen. (Das Targ. übersetzt בעד stets durch dieselbe Paraphrase, anders aber das תחת Ex. 21, 24.) Ich gehe nun von der Uebersetzung der jüdischen Erklärer, denen sich auch bes. Del. anschliesst, ab und übersetze: „Schützt noch eine Haut die (Haut) andere, so giebt der Mensch Alles, was er besitzt, [zum Schutze] für sein Leben hin. Strecke doch Deine Hand aus und triff sein Gebein und Fleisch. . ." Der Sinn der Stelle ist dann der: Der Mensch giebt gern, wie sich's ja durch Hiob's Ergebenheit gezeigt, sein ganzes Vermögen hin, wenn er nur mit heiler Haut davon kommt, und murrt nicht, weil er weitere gegen sein Leben gerichtete Strafen fürchtet. — Ohne Zweifel ist der Ausdruck עור בעד עור, wie auch Dillm. vermuthet, ein volksthümlicher terminus technicus.

3, 8. (In den Mik'raoth g'doloth, ed. Warschau, 1864, tom. XII, ist es V. 7, da V. 1 als V. 14 zu cap. 2 gezogen ist. So wurde früher, wie verschiedentlich zu erkennen ist, abgetheilt.) Es ist zunächst die Frage zu beantworten, ob das Suffix von יקבהו sich auf יום, den Tag, welcher in Vv. 4. 5. behandelt wird, oder auf לילה, die unmittelbar vorher, Vv. 6. 7, verwünscht worden ist, bezieht. Und da sich V. 9 wohl am ehesten auf die Nacht beziehen lässt, möchte man unsern V. 8 von dem Tage reden lassen. Ich neige der Annahme zu, dass V. 8 auf die Nacht bezogen und folgendermassen erklärt werden muss: Welches Unthier man auch immer sonst unter dem לויתן verstehen mag, hier hat man sich wohl denjenigen Leuchtkörper unter dem Leviathan zu denken, welcher eigentlich als „Begleiter" (sc. der Sonne) gilt[1]), d. i. der Mond. Als seinen Repräsentanten hat man sich also vielleicht den לויתן vorzustellen. — Sodann ist zu bemerken, dass man ארריו nicht von ארר „verfluchen" ableiten darf, weil der Wechsel der Verba נקב und ארר auffallen müsste; denn gerade durch die Wiederholung desselben Stammes wird der Sinn der betr. Stelle

[1]) Abzuleiten von לוה mit alter Endung, wie ידותון u. a.

im Hebr. recht scharf zum Ausdruck gebracht. Es ist vielmehr das Particip des intensiven Polel von אור „hell sein" und bedeutet „die Erheller". Vortrefflich stimmt dann dazu der 2. Satztheil. Während אררי היום diejenigen (Sterne?) sind, welche sonst den Tag zu erhellen beginnen (z. B. der sog. Morgenstern), sind העתידים עיר לויתן die, welche (nicht dazu geeignet sind, sondern) dazu hingesetzt, bestimmt sind, das Mondgestirn zu erwecken und die Nacht heraufzuführen. Von beiden hätte jene Geburtsnacht so verwünscht sein sollen, dass weder die Nachtgestirne ihren Einzug noch die Tagessterne ihren Ausgang beleuchteten. In diesem Sinne fährt auch V. 9 fort, jedoch nicht als Potentialis, sondern als Irrealis, wie Vv. 2 ff. „Wäre doch . . ." Also: „Wären doch finster (geblieben — sc. für immer) die Sterne ihrer (Abend-)Dämmerung (da sie hereinbrach), hätte sie doch vergeblich auf Licht (während sie dauerte,) gehofft und nimmer die Morgenwimpern geschaut (sc. den Morgen)!" Sämmtliche Phasen der Nacht werden hier also verwünscht! — Diese Auffassung scheint mir passender, als eine, die nach 7, 4 נשף als „Morgendämmerung" nimmt und den obigen Satz vollständig auf die Tagesgestirne bezieht. —

Der Erwägung werth scheint mir eine Bemerkung des Aruch (s. v. לוית) zu sein, der unter Hinweis auf eine Talmudstelle (jer. Moëd kat. I 80d) das obige Stichwort durch „Trauer" erklärt. Das betr. Citat des jerus. Talm. lautet: תני לא תעורר אשה לויתה במועד „in einer Baraitha ist gelernt worden: Nicht soll eine Frau ihre Todtenklage anstimmen an den Zwischentagen des Festes". Darauf erklärt Rabbi Nachman, im Namen R. Mana's den Ausdruck לויתה durch Hinweis auf unsere Hiobstelle (כמה דתימר העתידים עורר לויתן). Der Ausdruck עורר wird vorher durch מזכירתו בין המתים „sie gedenkt seiner (des Verstorbenen) unter den (übrigen Todten)". — Uebertragen wir diese Auffassung auf unsern Text und sehen davon ab, לויתן in der gegen Ende des Buches und sonst gebräuchlichen Bedeutung zu fassen, so erhält לויתן die Bedeutung „Trauer(gesang)" im Gegensatz zu רנה (V. 7). Der Vers müsste dann übersetzt werden: „Es mögen ihn verwünschen die Verwünscher des Tages, (da das Unglück hereingebrochen,) die dazu bestellt sind, den Klagegesang anzustimmen." Gemeint sind Klagemänner (anstatt der sonst bekannten Klageweiber). Vgl. auch Ibn Esra, Mg. J. E. erklärt darnach אררי יום durch מספדים „Männer, die den Klagegesang anstimmen." לויתן wäre gleichbedeutend mit לויתם

(aram. Endung). Vgl. noch Kohut, Aruch completum V. 23 s. v. לוית.

3, 14. Zwar ist (vgl. Barth, d. Entstehungszeit des Buches Hiob. Jahr.-Ber. d. Berlin. Rabb.-Sem. 1875/6, S. 17) durch mehrere Stellen, bes. Jes. 61, 4, für חרבות die Bedeutung „Trümmern" für die meisten Stellen, wo es vorkommt, gesichert, und es könnte hier, wie B. hervorgehoben hat, das Wiederaufbauen von Trümmern als Zeichen von (wiedererstandener?) Macht gebraucht sein, indess scheint der Zusammenhang der Stelle eine andere Bedeutung zu verlangen; denn auch die Bedeutungen wie „trümmerhafte Gebäude, Grabgewölbe" oder „Unterwelt" (so Hitzig unter Hinweis auf Ez. 26, 20) passen nicht in den Zusammenhang mit dem Folgenden. Wie V. 15 zeigt, ist hier unter חרבות eine Aufbewahrungsstätte für machtanzeigende Besitzthümer zu verstehen, die jedoch, worauf או hinweist, anderer Art sind als זהב und כסף. Vielleicht darf man an חרב, pl. חרבות, denken und unter חרבות die Plätze verstehen, an denen jene חרבות aufbewahrt werden, also „Waffenkammern, Zeughäuser". Alsdann brauchte man gar nicht mit Cheyne (Hebr. IV, 123) חרבות עולם zu lesen. — Vgl. dagegen 15, 28.

3, 24. פחדתי nimmt man wohl, trotz des sonstigen Zusammenhangs in der fig. etymol., relativisch: „die Angst, vor der mir bangte . ." nach dem 2. Satztheil. פחד ist das, wovor man sich fürchtet.

3, 26b. Offenbar ist ויבא רגז Ursache der in V. 26a geschilderten Unruhe und lediglich zu übersetzen; „denn (über mich) kam das Beben" (resp. das, wovor mir bange geworden).

4, 8. 9. 10 scheinen mir auch einer besonderen Besprechung werth, da die bisherigen Uebersetzungen Sinn und Zusammenhang nicht gut wiedergeben. — Aehnlich wie 10, 7 על דעתך, ist hier כאשר ראיתי eig. ohne directes Object gebraucht. Das Prädicat zu חרישי און und זרעי עמל ist natürlich יקצרהו. Der Satz selbst ist offenbar Ergänzung zum vorigen. (V. 7) „Denk' doch nach: Wo ist der Unschuldige, der zu Grunde ging? Wo die Braven, die vertilgt worden wären? — (V. 8) Nach dem, was ich geschen, haben nur die, welche Unheil pflügten und Mühsal säeten, es (das Gepflügte resp. Gesäete) auch geerntet." Jetzt folgt die Beantwortung der leicht aufsteigenden Frage: Wer vermag mit seiner Gewalt dem Unheil der Widerwärtigen zu steuern und es auf ihr Haupt zu kehren? Elifas weist auf den erhabenen, allmächtigen Gott hin, dem sich auch die wilden Thiere ge-

zwungen beugen. Zu bemerken ist, dass שאגה ארית und קול שחל Subjecte für יאבדו und יכלו sind und demnach zu übersetzen ist: (V. 9) „Durch den Hauch Gottes verschwinden und vor Seines Zornes Hauch vergehen (V. 10) brüllende Löwen und heulende Schakale, des Löwen Zähne werden locker" (vgl. J. Qimchi, Sefer sikaron, ed. W. Bacher, Berlin, 1888, S. 6.) נתעו passt ja, wie auch anderweitig erkannt wurde, nur zu שני. Der folg. Vers führt den Gedanken ein wenig weiter.

4, 15. בשרי wird wohl am besten nicht wörtlich übersetzt, sondern wie נפשי, כבדי u. a. lediglich durch das Pronomen „mein" wiedergegeben.

4, 20. Wenn Merx aus LXX: βοηθῆσαι die Annahme herleiten will, es habe im Texte statt משים gestanden מושיע, so irrt er sich; denn βοηθῆσαι ist wahrscheinlich nur die Uebersetzung des לְנֶצַח gelesenen Wortes, das „siegen" bedeutet.

5, 5. Es muss auffallend erscheinen, dass bisher Niemand (ausser Szold p. 44 f.) darauf kam, קצירו רעב in der Form des Stat. constr. zu nehmen. Sz. weist auch darauf hin, dass die Form קצירו statt קציר gewählt worden sei, um die bessere Aussprache des beiden Resch in קצירו und רעב zu ermöglichen; daher heisse es auch Spr. 14, 13 nicht ואחרית שמחה, sondern ואחריתה שמחה. Da es also nicht nöthig ist, ואחרית השמחה zu lesen, müsste angenommen werden, dass man ev. w'ach^{a}riss (nicht . . . rith) gelesen hätte. Sollte diese Regel auch für alle auffälligen Stat.-constr.-Formen (vgl. meinen Aufsatz: „Ein «neues» Suffix" in ZwTh. XXXVI^{2}, N. F. I, 1 S. 145, wo obige zwei Stellen zu ergänzen) sind gelten? בנו בעור Num. 24, 3. 15 wollte viell. einer Verwechselung von נ und ב (בנ בעור) vorbeugen; ebenso wäre die Regel bei חיתו שדי Ps. 104, 11 angewendet. Im Uebrigen liesse sie sich nur schwer durchführen. Es scheint daher, dass dieses Gesetz, falls es wirklich ins Auge gefasst war, nach Belieben angewendet worden ist. — צמים חילם erklärt Szold folgerichtig durch חילם של צמים. Vgl. übrigens auch 33, 17.

5, 7. Auch diese Stelle harrt noch der richtigen Lösung. Ich möchte עוף zu dem Substantiv עפעפים stellen und, wie dieses, durch „Wimpern" übersetzen. בני רשף nehme ich mit Schlottmann schon dem Zusammenhange nach — und dieser ist bisher viel zu wenig beachtet worden — für „Engel"; Targ. übersetzt es in erster Linie durch בני מויקי „Dämonen", in zweiter Lesart durch „Funken". War vorher vom staubgeborenen Menschen die Rede, den Mühen und Leiden an die

Scholle fesseln, sodass sein Körper und Geist die Höhen scheuen muss, so wird von den Himmelsbewohnern, deren Existenz der persische resp. babylonische Mythos der jüdischen Anschauung aufgeprägt hat, constatirt, dass sie allein es sind, welche, von Mühsal und Pein frei, die Wimpern zur Höhe heben können.

5, 23. Mg. will statt אבני lesen: בני und darunter die Araberstämme verstehen, welche als Nomaden auf den Feldern leben, dah. בני (א)השדה — viell. besser אדני השדה? Die nächste Erklärung, die Mg. anführt, basirt wohl auf Raschi. Letzterer bemerkt: אבני השדה . מין אדם הן: וחית השדה . שנקרא נריש"א בלעז וזו היא חית השדה ממש ובלשון משנה ת"כ נקראים אדני השדה: Gemeint ist M. Kilajim 8, 5, wo eine Lesart אבני השדה hat. Maimonides sagt: sie redeten wirres Zeug, das menschlichem Gerede ähnlich klinge; sie hiessen im Arab. אלנאם. Vgl. noch Levy nhbr.-chald. Wtb. I, 30b.

5, 27. Wenn hier ursprünglich שְׁמָעָה gestanden hätte, wäre offenbar das folgende אתה überflüssig gewesen; ודע לך wäre viel prägnanter gewesen. Vielmehr ist — vgl. das vorhergehende חקרנוה — hier zu lesen שְׁמַעֲנָה. Es ist eine seltene defect. Schreibung für שמענה.

6, 2. Die Form ישאו ist nach den bisherigen Uebersetzungen etwas schwierig. Das „man" passt nicht recht, weil dann ein Suffix fehlt. Ich nehme daher כעשי והיתי als Subjecte zu ישקל, wozu natürlich am besten במאזנים gezogen wird. Dadurch erhält auch ישאו eine andere Bedeutung, sodass die Stelle etwa folgendermassen zu übersetzen ist: „Könnte mein Unmuth und mein Wehe auf der Waagschale gewogen werden, sie könnten einander tragen — oder: könnten sie einander tragen, d. h. die Wage halten? Fürwahr! jetzt ist es schwerer als des Meeres Sand . . ." (Bemerkt sei noch, dass Mg. oft andere Lesarten hat, als uns vorliegen. So liest er hier rundweg הוותי und erklärt es als solches; zu 7, 1 bemerkt er ausdrücklich, dass ימו def. geschrieben wäre; wenn 9, 12 bei Mg. יחטף statt יחתף steht, wozu Buber nichts bemerkt, so ist es vielleicht nur Druckfehler.)

6, 3. כי עתה heisst nicht „denn dann" (Hitzig: gedachter Fall, im Zusammenhang mit dem Vorigen), auch nicht „denn jetzt" (Merx, Dillmann: Begründung des vorhergenannten Wunsches), noch „so (würde schwerer sein)" (Delitzsch: Folge), sondern besser als Gegensatz, ähnlich wie Merx: „jetzt

aber ist schwerer . . .“ In diesem Sinne ist כ״ע auch sonst im Hiob gebraucht; vgl. zu 7, 21.

6, 4. Es sei an dieser Stelle nochmals auf Barth's Ableitung des Wortes ערך vom arabischen „beschädigen, aufreiben“ hingewiesen, die auch in Gesen. Lex.[11] s. v. angegeben wird, ohne für das Hebr. weiter verwerthet zu werden; also: „Die Schrecknisse Gottes vernichten mich.“ Man vgl. jedoch das durch Metathesis mit obigem ערך zlıgde עכר „betrüben, vernichten“ (= עכך?).

6, 10. Man wird zugeben, dass die Bedeutung ואסלדה „aufjubeln“ (Szold a. a. O. p. 60 vergleicht סלד mit lat. saltare und so auch חילה mit מחול „Reigen“) hier in den Zusammenhang absolut nicht passt. Wenn es auch für Hiob in seinem namenlosen Schmerze eine Beruhigung ist, sich sagen zu dürfen, er habe Gottes Gebote treu befolgt und somit die Strafe nicht verschuldet, so würde er, selbst ob solchen Trostes, bei seinem ungeheuerlichen Leiden doch nicht aufjubeln. Schon Raschi hat darauf hingewiesen, dass das Wort ἅπαξ λεγόμενον sei, und es durch das neuhebräische סלד „glühen, brennen, brodeln“ übersetzt. Seinem Beispiele folgen Ibn Esra, Gersonides u. a.; vgl. auch das Targ. (ואביע ברתיתא). Das scheint mir auch am richtigsten zu sein. Die Stelle würde dadurch folgende Uebersetzung erhalten: (V. 9.) „Würde mich auch Gott zu Tode quälen, — (V. 10) so wäre es für mich immer noch ein Trost, wenn ich auch aufspringen würde (wie das brodelnde Wasser) im (erbarmungslosen) Schmerze (oder: ohne dass er sich erbarmt), dass ich nicht aufgehoben die Worte des Heiligen“. — In bab. Bechor. 43b unt. wird unter den körperlichen Gebrechen des Priesters etc. auch חיטמו סולד genannt, was von Raschi durch רמוי״ה (frz. retaillé „abgeschnitten“), von Gerson b. Jehudah aber durch „gekrümmt, gebogen“ erklärt wird.) Hervorgehoben sei noch die Femininalbildung des Wortes חילה, entstanden aus dem bibl.-hebr. חיל, welche, wie überhaupt der Genuswandel, ein Characteristicum der neuhebräischen Sprache ist; vgl. Strack-Siegfried, Lhb. d. neuhebr. Spr., § 68b; F. Hillel, d. Nominalbildg. in d. Mischn. Im Bibl.-Hebr. kommt das Wort als Masc. vor. Ebenso ist נחוש (V. 12) wahrscheinlich Substantiv, und zwar eine Masculinbildung aus dem bh. נחשת.

6, 14—15 erheischen eine andere Erklärung als bisher. Die Schwierigkeit der Stelle ist nicht verkannt worden und scheint mir noch jetzt der Lösung zu bedürfen. Ich beginne mit V. 14 einen ganz neuen Gedanken und folge derjenigen

Auffassung, welche מס als Part. einer transitiven Form nimmt (Raschi, ibn Esra, auch Targ.). Und es scheint dies nicht unerlaubt, da man die intrans. Bedeutung eines Verbs מסס bisher nur aus Jes. 10, 18 feststellen konnte, wo aber מסס auch Subst. sein kann. Auf das Hiphil המסו Dt. 1, 28 kann nicht weiter hingewiesen werden, da sehr oft Qal und Hiphʿil eine von einander nur fein zu unterscheidende Bedeutung haben, deren Differenz sich vielleicht erst mit der Zeit herausgebildet hat. (Eine eingehende, unbefangene Untersuchung über diese Frage wäre höchst verdienstvoll.) — Dass ich nicht der leichter zu begründenden Erklärung Del.'s folge und übersetze: „Dem Dahingeschmolzenen gebührt Liebe von seinem Freunde, auch wenn er die Gottesfurcht verliesse (nicht: sonst könnte er . ., was, vgl. V. 10, nicht im Sprachgebrauch Hiob's zu liegen scheint), wird man im Folgenden begründet finden. Indem ich mich nun ganz besonders an die Paraphrase des Targ. halte, möchte ich die Stelle (vgl. das Targ.) folgendermassen übersetzen: „Wie gegen Einen, der wegfliessen liess (Targ. überträgt: דמנע, „der fernhält") von seinem Freunde die Liebe und (resp. oder) auch die Gottesfurcht preisgab, sind meine brüderlich gesinnten Freunde treulos geworden, als wären sie ein Thalbach, wie ein Teich der Thalbäche, welche verschwinden." — Zu bemerken wäre hierbei noch, dass man יעברו relativisch zu nehmen und unter אפיק den Teich zu verstehen hat, in den die Thalbäche ausmünden. Im Sommer verschwinden (יעברו) diese Thalbäche infolge der Hitze und Trockenheit, und nur zur Winterzeit füllt sich Bett und Becken mit trübem Wasser, über dessen Eisdecke sich der Schnee lagert.

6, 16. 17. Wenn man, wofür auch der Wortlaut unserer Stelle zu sprechen scheint, עלם (mit Fleischer, vgl. Ges. Lex.[11] s. v.) als mit עלה verwandt betrachtet und ihm die Bedeutung „von oben bedecken, verhüllen" giebt, so besagen die Worte עלימו יתעלם שלג — man beachte die Alliteration — dass sich auf den Wassermassen der Schnee lagert, sie verdeckend. Dies ist aber nur denkbar, wenn das Wasser infolge der Kälte (מני קרח) gefroren ist. Man möchte daher wohl am besten für הקדרים lesen: הקרדים. Es ist dies jedoch nicht nöthig. קדר bedeutet „finster sein, sich mit einer trüben Hülle umgeben", und es bedeutet wohl auch hier הקדרים nicht, dass die Fluthen in flüssigem Zustande durch Bergschutt und Gerölle trübe sind, sondern dass sie infolge der Kälte gefrieren und sich dadurch mit einer eisgrauen Decke umkleiden.

auf der sich der Schnee erhebt. Das Targ. nimmt עלם (= nhbr. אלם) für „stark sein", also hier „in grosser Menge lagern". — Diesem Zustande der Bäche in der „Eiszeit" steht der zur Zeit der Sommerhitze gegenüber. Wollten wir nun verschiedenen jüdischen Erklärern (D. Qimchi im Wurzelwörterbuch s. v. זרב, Saadj., Aruch u. a.), welche, auf Grund des talmud. משום דמזדרים unserem זרב die Bedeutung „kühlen" niph. „kühl werden" beilegen wollen, folgen, so würden sich bes. zwei Schwierigkeiten zeigen: 1) hat das betr. Wort im Talmud (Joma 78a) nicht die Bedeutung des Kühlwerdens, sondern die des Ueberlaufens der Flüssigkeit im Gefässe, (wodurch allerdings in der Person, über die das Wasser läuft, das Gefühl der Erfrischung erzeugt wird; 2) wäre es nachlässig, das im ganzen vorigen Verse vorgeführte Bild der Kühle des Wassers jetzt noch auf einen halben Vers auszudehnen und den Zustand der Wasserbäche in einem halben Verse abzuthun. Wir sehen daher auch von der Gleichstellung der Wrz. זרב und Wrz. זרם (auf Grund des bekannten Wechsels von ב und מ) ab, sowie von einer solchen mit זרב ebenfalls „sich ergiessen, fliessen" (auf Grund der Metathesis), und bleiben dabei, dass er mit hb. צרב Ez. 21, 3, Koh. 16, 27 zusammenzubringen ist (vgl. auch nom. צרבת Lev. 13, 23. 28) und „ausbrennen, verdörren" bedeutet. In der Uebersetzung dieses Verses kann ich somit Del. vollkommen beistimmen. Vgl. noch Jos. Qimchi im Sefer ha-galuj (ed. Berlin), S. 93 s. v. — Die in V. 16 dargestellte „Eiszeit", wo die Wasser „ungestört" ruhig bleiben und sich vom Schnee bedecken lassen, giebt den ersten Gedanken, und V. 17, worin das Schwinden der Flüsse bei Sonnengluth geschildert, den zweiten des latein. Sprichwortes: Donec eris felix etc. wieder. — Bemerkt sei noch, dass sich alle von uns erwähnten Bedeutungen von זרם resp. צמת in Mg. finden. — Da nun die Flüsse versiegt sind, so kommen die Karawanen, welche, um zu ihnen gelangen, ihre Route krümmten (Umwege machten), in eine Oede und gehen zu Grunde; hatten die Karawanen von Tema und Saba nach ihnen ausgeschaut und auf sie gerechnet, so gerathen sie in Schande und Schmach, da die sorglos dorthin zogen (es ist zu lesen בשו כי בָטַח באו עדיה. So auch Hoffmann. Der Sing. עדיה ist auffällig und steht wohl absolut für ein neutr.: bis dahin).

6, 24. ומה ist hier nicht Relat. oder indir. Fragesatz, sondern nach dem Folg. direct fragend: „Und worin habe ich gefehlt? Lasst es mich wissen!"

6, 26. Die Worte ולרוח אמרי נואש scheinen mir ebenso, wie der erste Theil des Verses, fragend gebraucht zu sein: „Und sollen in den Wind gesprochen sein die Worte eines Verzweifelten?“ — Ich hebe hier nochmals hervor, dass wie V. 14 (למם), 21 (לו), so auch hier (ולרוח) das ל vergleichend gebraucht ist, wie sonst das כ, also: „wie Wind“.

(Fortsetzung folgt.)

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.*)

B. Wir kommen nun zu den Stellen, an denen IE Erklärungen JK's direct citirt, allerdings ohne ihn zu nennen, sondern nur anonym.

1. Zu מבול (Gen. 6, 17) bemerkt IE: י״א שהדגש תחת נו״ן (Jes. 24, 4) מובלע כמו מבוע ההוא מגורת אבלה נבלה הארץ. — Im längeren Commentar heisst es[1]: י״א שהוא כמו מבוע וגורתו מן נבל. Das weist ganz entschieden auf JK hin, der im זכרון (ס׳[2]) im Gegensatz zu Ibn Gannach[3] מבול von נבל, im Zusammenhang mit נבלי שמים (Hiob 38, 37) ableitet. Die Citirung von Jes. 24, 4 im kürzeren Commentar, die im längeren fehlt, und die wir allerdings bei JK direct nicht vermerkt finden, erklärt sich aber daraus, dass nach dessen Ansicht der Stamm נבל durchgängig = נפל aufgefasst wird[4], und מבול das Herabfallen des Regens bedeutet[5]. Der Hinweis aber auf das Paradigma מבוע erhebt es zur Gewissheit, dass hier kein

---

*) Oben S. 209 ist folgende Anm. nachzutragen: Vgl. Graetz l. c. p. 449 l. Z.; vgl. auch Friedländer l. c. p. 175. — Siehe übrigens zu dieser Stelle oben p. 175 und ibid. Anm. 9 bei Besprechung des Hiob-Commentars von JK.

1) Ed. Friedl. p. 48.

2) p. 15 Z. 16 fgg.

3) Vgl. Opuscul. et traités p. 238—9.

4) Vgl. bes. Sef. Hagal p. 12 art. לבלה und weit unt. zu נְבֵלָה (Gen. 11, 7).

5) Vgl. d. Erläutrg. von DK im Com. p. 25a Ende.

Anderer als JK gemeint ist, der מבול nach diesem Schema erklärt.

2. Bei Besprechung des Wortes וַיֶּחֱל (Gen. 8, 10) erwähnt IE im längeren Commentar[1]) zwei Ansichten, die er beide widerlegt: ויגל את האבן מפעלי הכפל כמו ויסך בדלתים (Hiob 38, 8) כן דעת מדקדק גדול ואינו נכון בעיני כי לא נמצא זה (Gen. 29, 10) הטעם בפעלי הכפל ולא בשניים כאשר אמר מדקדק אחר. Diese zweite Erklärung, wonach ויחל abzuleiten ist von einer Wurzel ע"ו oder ע"י, wie ויקם von קם, ist die des JK im ס' זכרון[2]), der hierin den anderen Grammatikern gegenüber einen anderen Standpunkt einnimmt. Zu bemerken ist hierzu, dass IE diese Wurzeln mit Samuel ha-Nagid nicht für trilitteral hält[3]), sondern für שניים[4]), d. h. aus zwei Consonanten, mit dazwischen liegendem langem Vocal bestehend. IE nimmt hier eine Wurzel יחל an, wiederspricht sich aber im kürzeren Commentar, wo er sagt: על דעתי מתחלה כי אילו היה מגורת תוחלת היה וַיּוֹחֶל כמו וַיִּיקַץ (Gen. 28, 16) או וַיַּחֶל כמו וַיֵּשֶׁב יעקב (ib. 37, 1) ויתכן להיותה מלה זרה בדקדוק[5]).

3. Zu וְנִבְלָה (Gen. 11, 7) bemerkt IE, der diese Form als Hiphil, gleich ונבליל, auffasst, in beiden Commentaren[6]), dass nach Ansicht aller Grammatiker[7]), dieses Wort von einer rad. בלל abzuleiten ist, ebenso wie נָבְקָה (Jes. 19, 3) von בקק (Ez. 41, 7) נָסְבָה von סבב, und nicht von נבק resp. נסב, wie ein zeitgenössischer Grammatiker bemerkt, der auch ונבלה in Jes. 24, 4 von einer rad. נבל gleich נפלה לא לא נבק ולא נסב כאשר אמר תוסיף קום (ibid. v. 20) erklärt: מדקדק הדור והוא אמר כי ונבלה שם מגורת נבל כמו נפלה לא

[1]) Ed. Friedl. p. 48.

[2]) p. 46 Z. 5—6; vgl. auch ס'דגלי p. 57 bei d. Kritik von Jehuda Halevi's Sprachgebrauch.

[3]) Vgl. darüber Derenbourg, Opuscul. et traités, Einltg. p. XXVI bis XXVII und ibid. Anm. 5; Bacher, Abr. IE als Gramm. p. 87—90, bes. p. 89, Anm. 11.

[4]) Vgl. über diesen terminus bei IE: Bacher l. c. p. 90, Anm. 14.

[5]) Darnach würde, im Gegensatz zu IE's Ansicht im längeren Comm., d. Wort zu einer Wurzel ע"ל gehören. Vgl auch IE im gangbaren Comm. zu דוחל (Gen. 4. 26): ודקדוק הוחל מפעלי הכפל ולולי היות החית מדגרון היה נדנש והוא מגו' תחלה. Im läng. Comm. p. 44 heisst es kurz: מגורת תחלה. Nach ein. and. Ansicht, die in Note 5 zum ס' זכרון p. 46 bekämpft wird, soll die Form zu einer rad. חלה gehören.

[6]) Im läng. Comm. p. 50.

[7]) Im läng. Comm. werden direct die ספרד מדקדקי genannt. — Unsere Darstellung, sowie die Citate, sind nach dem läng. Comm.

תוסיף קום ואין לפי' זה לא טעם ולא ריח. Der hier von IE so scharf angegriffene מדקדק הדור ist kein anderer als JK. Derselbe bespricht nämlich am Schluss des ersten Theiles seines ס' הגלוי [1]) in der Kritik des Excurses R' Jacob Tam's über die verschiedenen Verbalwurzeln [2]) dessen Ansicht über Wurzeln wie נגר, נבק u. s. w., und kommt zu dem Resultat, dass נבקה nur von נבק, nicht aber von בקק abzuleiten ist, da es sonst נָבַקָה, sowie נָשַׁמָה (Sech. 7, 14) heissen müsste, und ebenso sei es mit נָסבה. Das von IE citirte Beispiel von נבלה = נפלה ist allerdings nicht ganz genau, entspricht aber der wirklichen Ansicht JK's, der an anderer Stelle [3]) die Worte כנבול עלה (Jes. 34, 4) = כנפול erklärt, worauf fussend auch DK im Commentar zu נבלה (Jes. 24, 4) dieses gleich נפלה erklärt [4]). Uebrigens muss bemerkt werden, dass im kurzen Commentar zu Gen. 11, 7 das Beispiel von נבלה (Jes. 24, 4) [5]) auf diejenigen Grammatiker bezogen wird, die נבלה in Gen. 11, 7 als Niphal von בלל auffassen. — Jedenfalls gewinnen wir aus diesem zweifellos auf JK sich beziehenden Citat, und der diesem beigelegten Bezeichnung: מדקדק הדור einen, wenn auch nur kurzen charakteristischen Blick auf die Stellung, die JK in seiner Zeit einnahm.

4. Betreffend das Wort מָשָׁק (Gen. 15, 2) erwähnt IE im längeren Commentar [6]) eine Ansicht, wonach die Form zu einer Wurzel ע"ע gehört, nach dem Schema מָכָם (Num. 31, 28), und den Sinn hat: „der in meinem Hause geht." יש מדקדקים אומרים שהוא מבעלי כפל על משקל מָכָם לה' וענינו בביתי. Im kurzen Commentar führt er diese Ansicht ohne Citirung an, aber mit einer anderen Bedeutung von מָשָׁק, nämlich כטעם

[1]) p. 58—9 unt. חלק ד'.

[2]) Vgl. Criticae vocum recens, ed. Filipowski p. 39 Ende.

[3]) Sef. Hagal. p. 12. art. נבלה.

[4]) Es verdient jed. auch Beachtung, dass der Glossator Benjamin p. 12 bei Zurückweisung von JK's Identificirung v. נבל = נפל auch eine Erklärung von ונבלה in Gen. 11, 7 = נפלה widerlegt mit den Worten: כי מבטן מי יצא לפרש ונבלה שם כמו ונפלה ואת לא זאת. Ferner sei bemerkt, dass desselb. Benjamins Auffassung von ונבלה, nämlich תתבלבל שם שפתם על ידי שנרדה שם, im direct. Widerspruch steht mit dem, was IE im länger. Comm. l. c., zur Widerlegung dies. Ansicht anführt, nämlich: מה טעם לומר נרדה ותתבלבל לשונם או תבול, כי הירידה אינה עושה.

[5]) D. 2. נבלה in diesem v. wird auch von IE als Kal erklärt mit Hinweis auf נבול תבול (Exod. 18, 18), das er im kürz. Comm. (p. 42) so erklärt (Jes. 34, 4) מגזרת נובלת עליה והטעם שיפול מעצמו כמו כנבול עלה.

[6]) p. 63.

דבק בסגולה. Hier ist nun kein Anderer gemeint als JK, der, allein unter allen Exegeten, diese Auffassung hat[1]) und dieselbe mit Hinweis aut מָכָם belegt[2]).

5. In der Erklärung von פחז כמים אל תותר (Gen. 49, 4) erwähnt IE in seinen Commentaren folgende Deutung ואחרים אומרים רק אתה פחות כמים ולא הותרת כלום. Damit ist nur die Ansicht JK's gemeint, der bei Besprechung dieser Stelle[3]) folgende Deutung giebt: שטף כמו מים בא עליך ונבר יצרך, אל תותר, ואתה לא יכולת להתגבר עליו להיות לך יתרון עליו. IE selbst erklärt es so: Du sollst, weil Du mein Ehebett entweiht hast, nicht einmal im Geringsten, was einem פחז כמים gleich kommt — פחז sowie in פוחזים וריקים (Ri. 9, 4) — Vorzug haben. JK's Deutung entspricht seinem Bestreben, auch diesen Vers, sowie die Simon und Levi betreffenden als Segen, zum Mindesten nicht als Fluch darzustellen[4]).

6. Zu לא יחרץ (Exod. 11, 7) theilt IE im kurzen Commentar[5]) Folgendes mit: והטעם האות הדומה לוי"ו שיחרץ בלשונו (I. Reg. 20, 40) וי"א שהוא מנורת אתה חרצת. Dieses Citat — die Worte: האות הדומה לוי"ו sind nicht recht verständlich — bezieht sich lediglich auf JK, der im הגלוי[6]) bei der etymologischen Erklärung von חרץ sich so äussert: כי הרוח יוצא מהגרון ולשון בני אדם מחתכת אותו לדיבור מובן. Nach JK hat חרץ auch in seinen Derivaten die Bedeutung des „Schneidens", wie auch beim Entscheiden des Richterspruches[7]).

7. Bei מעקה (Deut. 22, 8), das IE nur mit den Worten מטעמו ידוע מהמקום erklärt, bemerkt er[8]): ומדקדק הוציאו מנורת עקת רשע והביא עצמו בעקה. Damit ist wieder JK gemeint, der[9]) das Wort מעקה als Behälter erklärt, den gleichsam das Dach einengt, und es mit der Wurzel עוק zusammenstellt, und auch das Beispiel עקת רשע (ψ 5, 4) anführt, mit dieser Ansicht aber vereinzelt dasteht.

---

[1]) Sef. Hagal. p. 77 art. נב u. p. 156 art. שק.
[2]) p. 156 l. c.
[3]) Sef. Hagal. p. 129 art. עז.
[4]) Vgl. oben, unter ארור.
[5]) Ed. Prag p. 24.
[6]) p. 8—9.
[7]) D. Beispiel aus I. Reg. 20, 40 ist zwar nicht bei JK in d. Erklrg. v. יחרץ zu finden. Indess hatte dieser diese Stelle bei Besprchg. von תוצים (Spr. 10, 4) im Auge. Vgl. auch zu dieser Stelle den von Horowitz edirten, angebl. IE-Comm. zu Mischle (Frf. a. M. 1884) p. 9.
[8]) Vgl. auch Bach. A. I. E. als Gramm. p. 160 s. v.
[9]) Sef. Hagal. p. 132 art. עק.

An der Hand der in den beiden vorstehenden Gruppen behandelten Stellen ist nun der vollgiltige Beweis erbracht, dass IE in den nach seinem Verlassen von Italien, von 1155 ab verfassten Commentaren JK bereits benutzt hat.

C. Wir registriren nun noch eine Anzahl von Stellen mit gleichlautenden Erklärungen bei IE und JK, ohne dabei über die Priorität derselben oder eine gegenseitige Entlehnung ein Urtheil fällen zu können.

Zunächst sei hier hingewiesen auf die weiter unten in den etymologischen Erklärungen JK's angeführten Uebereinstimmungen mit Bemerkungen IE's in seinen nach 1155 verfassten Commentaren. So z. B. die Erklärungen von אנוש (Gen. 4, 26, ψ 9, 21)[1]), נֹחַ (Gen. 5, 29)[2]), פלג (ib. 10, 25)[3]), עצרת (Lev. 23, 36, Num. 29, 35)[4]), עקב (Deut. 7, 12, ψ 49, 6)[5]).

Eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung ist festzustellen bezüglich der Deutung von נפילים (Gen. 6, 4). Während IE im längeren Commentar[6]) es erklärt als Gegensatz von גבורים, also als „schwache“[7]), mit den Worten: ומלת נפילים הפך הגבורים ובני אדם יקראום ככה כמו השדודה (ψ 137, 8)[8]) כדמות תפלה וככה אימים (Deut. 2, 10)[9]); bemerkt er im kurzen Commentar: שיפול לב הרואה אותם שיתמה מגובה קומתם, fasst es also auf als Bezeichnung für „grosse“, „starke“. Hierzu ist nun zu vergleichen, was Jacob b. Ascher im Namen von JK mittheilt[10]): (Hiob. 14, 18) לשון נדולים כמו ואולם הר נופל יבול[11]). Im Commentar zu dieser Hiob-Stelle[12]) bemerkt JK nur kurz: ואולם הר נופל יבול, מכובד ייסודי היה נופל הר נדול, hingegen zu

---

[1]) Vgl. JK im Sef. Hagal. p. 71 art. אנש. — IE im läng. Comm. zur Gen., p. 44, u. im Comm. zu ψ 9, 21.

[2]) JK ibid. p. 14 art. נחות. — IE z. St. (1. Com. p. 18).

[3]) JK ibid. p. 141 art. פלג — IE im 1. Comm. p. 58.

[4]) JK ibid. p. 136 art. עצר. — IE im Comm. z. St. u. auch zu עצרה (Jes. 1, 13).

[5]) JK ibid. l. c. art. עקב. — IE in den Comment. z. d. St.

[6]) Ed. Friedld. p 18.

[7]) IE folgt hier d. Worten d. JG. Wb. 444, 33—445, 1: אלנבאברה וכאן הדא צד לא נופל אנוכי מכם אלדי מענאה לסת סאקט מנכם.

[8]) Vgl. hierzu auch IE z. St.: דבר משורר מתפלל שתהיה בת בבל שדודה.

[9]) Im Comm. z. St. beruft sich auch IE jedenf. hierauf mit d. Bmkg. פירשתיו.

[10]) Vgl. auch Schwarz, l. c. p. XVII.

[11]) Vgl. hierzu DK in Comm. zu Gen. 6, 4 (p. 23 b), wo IE's Erklrg. mit JK's Beispiel angeführt wird: הנפילים הם הענקים ויקראו נפילים ואם הם גבוהים ממדת שאר בני אדם והטעם שיפול לב הרואה אותם מרב תמהון ובהלה וכן ואולם הר נופל יבול.

[12]) Vgl. Schwarz l. c. p. 156.

ואיני נדול מכם. והו לא נופל אנוכי (Hiob 12, 3)[1] äussert er sich: לא נופל (Hiob 14, 18)[2] אנוכי מכם. ודומהו ואולם הר נופל יבול מענין נפילים שהם נדולים. — Sehr zu beachten ist nun noch dabei, was IE zu Hiob 14, 18 sagt: י"א שהוא מן הנפילים ור"א שהוא מן נופל ויבול.

Eine Uebereinstimmung von IE und JK ist ferner zu finden bei der Erklärung von מָרַם in Exod. 9, 30 und 10, 7[3]):

IE. (im längeren Commentar zu 9, 30).	JK[4]).
ולפי דעתי כי תחסר מלה: אחת טרם אפרוש את כפי אתם יראים את ה' אתה ועבדיך ודה דרך מוסר והטעם שבטרם המכה תמרודו	ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם שאסיר מכם המכה אתם יראים מפני ה', אך ידעתי כי אחרי הסירותי מכם המכה לא תשלחו את ישראל

An eine Entlehnung des JK von IE ist deswegen (? *Red.*) hier nicht zu denken, weil wir die bei IE weiterhin angeführte Deutung Saadia's, die IK mit den Worten ויש מי שפותרים einleitet, bei Letzterem viel ausführlicher dargestellt finden.

IE (im längeren Commentar zu 10, 7).	JK[5]).
פי הטרם תדע תרצה שיתברר לך כי אבדה מצרים?	ואני אומר כי כך פתרונו שלח את האנשים הטרם תרצה לדעת כי אבדה מצרים שתאבד מצרים קודם שתשלחם או מה בדעתך?

Sehr beachtenswerth ist auch die Uebereinstimmung der Erklärungen von IE und JK zu מן הוא (Exod. 16, 15).

---

[1]) Ibid. p. 155—56.

[2]) Angeführt wird diese Erklrg. auch von Mose Kimchi im Comm. zu 14, 18 (Schwarz p. 89): י"א נדול מן הנפילים והגבון כמשמעו; ebenso zu 12, 3: מן נפילים, ferner von Samuel ibn Masnuth in s. Sammelcommentar zu Hiob מעין נגים (ed. Buber, Berlin 1889) p. 47. Auch Sal. Parchon in s. Machbereth (ed. Stern, Pressburg 1844) p. 42b hat נפילים פי' הגבורים וכן הר נופל יבול, כי לא נופל אנוכי מכם פירושו נדול ונבור. Ebenso Jesaja di Trani II in s. Hiob-Comm. zu 14, 18 (Schwarz p. 49) hat: וי"ל נופל לשון נובה, mit Hinweis auf נפילים. Vgl. auch Serachja b. Schealtiel z. St. (Schw. p. 228): אולם הר הגבוה שטרוב נבהו נראה כאילו הוא נופל. Saadia zu 14, 18 (ed. Cohn p. 43) hat אלואקע, das sowohl „fallend" als auch „fest" bedeuten kann; zu 12, 3 (ib. p. 37) hat er ולם יקע שני שי' „nicht entfällt mir, d. h. fehlt mir irgend etwas." Vgl. auch die ob. angeführte Ansicht d. JG.

[3]) Die Uebereinstimmung ist durch Hervorheben der betr. Stellen gekennzeichnet.

[4]) Sef. Hag. p. 105 art. מרם.

[5]) Ibid. l. c.

JK [1]).

ואת הפעם הודה רבינו לדברי דונש ואני המוכיח אודה דברי מנחם בדברים נכוחים כשמש זורחים לעיני פקחים . דע והבן כי מן בלשון טרבי כמו מי בעברי וכן בארמית מי הוא מן הוא, ואנו נופל כי אם על בעלי השכל ומה נופל על שאר הדברים . . . . . ועתה אבאר לך דברי מנחם כי הם סמוכים באמת וישר וכשרון מדרך הפתרון ומדרך הדקדוק . . . . . ומדרך הדקדוק באשר נאמר מן מנה את מאכלכם (Dan. 1, 10) שהוא כמו צוה, קוה, נאמר בצווי צו . . . . . על משקל מן, והצווי מן ינצרהו (ψ 61, 8) מנה שיצרו אותו, ופתרונו ויקראו את שמו מן קראו שמו מתן וזה שמו לדורות וכן אמר משה הוא הלחם אשר נתן ה' לכם (Exod. 16, 15) ואשר מנה את מאכלכם

IE a) im längeren Commentar.

אמר רבינו [?שלמה][2] כי בלשון ישמעאל תרגום מה הוא מן הו והמניד לו ככה לא דבר נכון כי תרגום מה הוא בלשון ישמעאל מה הו רק מן הו תרגומו מי הוא כי אינו נופל מן בלשונם כי אם על אדם כי פ' מן הוא מגזרת אשר מנה את מאכלכם (Dan. 1, 10)

b) im kurzen Commentar [3]).

מטעם מן ינצרוהו (ψ 61, 8) וימן ה' (Jon. 2, 1) כטעם וימן, והמפרשים שהוא מלשון ישמעאל טעו כי לא יאמר כן בלשונם כי אם על אדם לבדו

Soviel leuchtet ein, dass hier IE und JK, beide auf eine und dieselbe Ansicht, die sie allerdings widerlegen, hinzielen. Bei JK wissen wir genau, dass R' Jacob Tam gemeint ist, der gegen Menachem, nach dessen Ansicht es mit וימן (Jona 2, 1) zusammenhängt, es mit Dunasch aus dem Aramäischen

[1]) Ibid. p. 14—15 art. מן הוא.

[2]) So haben einige Ausgaben, darunter auch die ed. princeps, während andere Ausgab. nur רבינו haben. Raschi kann unmöglich gemeint sein, da dies. d. Erklrg. Menachem's = וימן hat. Wir vermutheten zunächst רבינו שמואל, also Raschbam, wie bereits, nach einer briefl. Mittheilung meines verehrten Lehrers H. Dr. Berliner, ein Vorschlag Rappaport's lautet. Indess erwähnt IE nur Raschi mit dieser Bezeichnung רבינו, vgl. IE zu Exod. 9, 30. — Es existirt allerdings noch ein ר' שלמה aus der Zeit IE's, und zwar ein sonst wenig genannter Bruder des Raschbam u. R' Jacob Tam, über den Näheres und Sicheres Neubauer in seinem Aufsatz: Institutions de rabbins français in RdEJ. XVII, 66 fgg mittheilt. Dort wird dieser ר' שלמה an drei Stellen als Bruder der obengenannten Enkel Raschi's genannt. [In der aus dem Ms. Parma von Raschi's Hiob-Comment., ibid. p. 68, mitgetheilten Stelle bezieht sich die Bezeichnung אבי הדייקנים jedenfalls auf den zuerst genannten Raschbam].

[3]) Ed. Prag p. 48.

erklärt[1]). In dieser Weise stellt es auch JK dar, der nur zum Beleg für den aramäischen Sprachgebrauch sich auf die Analogie des Arabischen beruft. Hingegen erwähnt IE nur die Vergleichung mit dem Arabischen. Raschbam im Commentar zu dieser Stelle[2]) äussert sich so: לפי שלא ידעו מה הוא ונם דונש פתרו כן וכוף המקרא מוכיח כי לא ידעו מה הוא ואני אומר מן הוא תרנומו של מי ולפי שהוא לשון מצרי ובאותו לשון היו רגילים, שהוא כמו מה[3]) כתבו משה באותו לשון שאמרו, שלפיכך „ויקראו בית ישראל את שמו מן" (Exod. 16, 30) על שהיו תמהין ואומרים מן הוא כמו מה הוא. Wir sehen also, dass Raschbam dem Dunasch nicht ganz beistimmt, ihn mit dem Targum widerlegt, und das aramäische מן ganz richtig auffasst[4]). Er beruft sich nur vermuthungsweise auf לשון מצרי[5]). Es erscheint uns demnach IE's Anführung sehr verwunderlich. Eine Interpolation, wie sich solche im längeren Exodus-Commentar, ebenso wie in dem zu den zwölf kleinen Propheten[6]), finden, kann hier deswegen nicht angenommen werden, weil sich dieselbe Anführung IE's bezüglich der arabischen Analogie auch im kurzen Commentar findet. Nicht unwesentlich ist auch die Uebereinstimmung in dem von JK und IE im kurzen Kommentar angeführten Beispiel von מן ינצרהו (ψ 61, 8), das weder Menachem noch Raschi haben. Sollte also doch hier vielleicht IE von JK, und zwar ungenau, entlehnt haben?

Hervorzuheben ist ferner die Uebereinstimmung IE's mit JK in Bezug auf die Bedeutung des Wortes נער mit oder ohne ב'. Nach IE bedeutet נערת גוים (ψ 9, 6) nicht „anschreien"

---

[1]) Vgl. Machbereth Menach. p. 118a art. מן II, für Dunasch und R' Jacob Tam, vgl. Filipowski, Criticae vocum resensiones p. 20. s. v.

[2]) Wir citiren nach ed. Rosin p. 104.

[3]) Diese sehr wichtige Worte fehlen in den Bibelausgaben.

[4]) Darnach würde es auch nicht angängig sein, bei IE z. St. רבינו שמואל zu lesen.

[5]) Zu bemerken ist, dass der Glossator Benjamin in der Kritik gegen JK, Sef. Hagal. p. 15, obwohl er sich nur mit Dunasch's u. R' Jacob Tam's Vertheidigung beschäftigt, die Auffassung von מן als לשון מצרי aufrecht erhält, obschon diese sie gar nicht haben כי מי ילד לנו מצרימה וגר לנו אשר מן בלשון מצרי מי הוא שלא יפול רק על בעלי השכל, והלא שמא בלשון מצרי מה הוא. Auch die ganze, folgende Ausführung, nebst den Hinweisen auf die Beispiele von יגר שהדותא (Gen. 31, 47) u. פור (Esth. 3, 7), entspricht vollkommen der d. Raschbam z. St. — Saadia z. St. (ed. Derenbourg, Paris 1893 p. 104) hat מן הו, was wohl auch der Auffassung von Men., Raschi etc. entspricht.

[6]) Vgl. darüber oben p. 15 Anmerkung 1.

sondern „vernichten“: בלא ב׳ כדמות כריתה[1]) הנני נוער לכם את הזרע (Mal. 2, 3)[2]. Ebenso zu נער חית קנה (ψ 68, 31): כמו הנני נוער לכם שאין בו ב׳. — JK[3]) scheidet gleichfalls die beiden verschiedenen Anwendungen des Wortes und führt für die Bedeutung „vernichten“ ausser ψ 68, 31 noch an das Beispiel von ψ 119, 21: נערת זדים ארורים. — Zu bemerken ist hierbei, dass diese Scheidung von נער mit und ohne ב׳ sich lediglich bei IE und JK findet[4]).

Noch sei hingewiesen auf einen sowohl bei JK als auch bei IE in dessen späteren Schriften vorkommenden, gemeinsamen terminus technicus.

Für „Partikel“ hat JK den Ausdruck מלת דבק[5]) mit der Begründung, dass sie so genannt werden לפי שמדביקים השמות השמות ומשרתים לפעלים (עם[6]. — IE im längeren Commentar zur Genes., sowie in dem demselben vorangehenden grammatischen Abriss[7]), auch im Commentar zu den anderen Büchern des Pentateuchs[8]), bedient sich gleichfalls dieses grammatischen terminus, während er in den früher verfassten Schriften andere termini anwendet[9]).

---

1) Vgl. auch DK im Comm. z. St.

2) Im Comm. zu Mal. 2, 3 sagt jedoch IE das Gegentheil: אנער בזרע שלא יצמח; vgl. jed. DK z. St. ענין השחתה כמו נערת נוים.

3) Sef. Hag. p. 79 art. נער.

4) Saadia (cf. Margulies, Saadia Al-Fajûmis arab. Psalmenübstzg. 1—20, Breslau 1884, p. 9 — arab. — u. p. 26) hat פאנזרת „Du hast bedroht“. Auch JG. s. v. hat keine Scheidung der Bedeutungen.

5) Sikk., p. 19 Z. 9.

6) Ibid. Z. 12.

7) Vgl. darüber Bacher, A. I. E. als Grammatik. p. 72, Anm. 4. — Vgl. auch ibid. d. Ausdruck bei Sal. Parchon nachgewiesen; cf. Machbereth ed. Stern p. 3a: דיבוקיו.

8) Cf. IE zu Deut. 1, 41: מלה מדבקת.

9) Vgl. Bacher l. c.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber einige Theologen des Franziskanerordens und ihre Beziehungen zum Judenthum.

Von

Dr. J. Guttmann.

Das wissenschaftliche Leben des christlichen Mittelalters hat bekanntlich im dreizehnten Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht und in den Schulhäuptern der beiden am Anfange

dieses Jahrhunderts gegründeten Bettelorden, den Lehrern des Franziskaner- und des Dominikanerordens, seine hervorragendsten Vertreter gefunden. Den Reigen der Ordensgelehrten eröffnet ein Franziskaner, der von seinen Zeitgenossen als Doctor irrefragabilis et theologorum monarcha gefeierte Alexander von Hales, dessen Summa universae theologiae als ein unübertroffenes Meisterwerk gepriesen wurde und vom Papste Innocenz IV. allen Lehrern der Theologie soll empfohlen worden sein. Ist auch der Ruhm dieses Mannes gar bald durch die beiden Leuchten des Dominikanerordens, durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino, bei Weitem überstrahlt worden, so kann ihm doch das Verdienst nicht abgesprochen werden, als der erste unter den christlichen Theologen die durch die vorangegangenen Uebersetzungsarbeiten im weiteren Umfange erschlossenen Werke des Aristoteles für den Aufbau seines eigenen Systems verwendet und so die neuere Entwicklung eingeleitet zu haben, die sich während des dreizehnten Jahrhunderts in der christlichen Scholastik vollzieht. Alexander von Hales ist auch der Erste, bei dem sich eine Bekanntschaft mit der jüdischen Religionsphilosophie nachweisen lässt. Dass er den „Führer" des Maimonides gelesen und ihm manches nicht Unwesentliche entlehnt hat, ist von mir an anderer Stelle gezeigt worden [1]). Das Gleiche darf man wohl auch von dem Fons vitae des Avicebron behaupten, obgleich diese Schrift von Alexander von Hales nur ein einziges Mal erwähnt wird [2]). Schon Alexander von Hales nämlich bekennt sich zu der Lehre, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, und auf sein Beispiel wahrscheinlich ist es zurückzuführen, dass diese Lehre gewissermassen zur Ordenslehre erhoben und von sämmtlichen Theologen des Franziskanerordens angenommen wurde. Als der Urheber dieser Lehre wird aber im Mittelalter allgemein Avicebron, das ist Salomon ibn Gabirol, angesehen, der als solcher auch von Albertus Magnus und Thomas von Aquino auf das Entschiedenste bekämpft wird [3]). Auffälliger Weise wird jedoch weder von Alexander von Hales, noch von den anderen Theologen des Franziskanerordens, mit alleiniger Ausnahme des

[1]) Guttmann. Alexandre de Hales et le Judaisme in der Revue des Études Juives, B. XIX, S. 224 fg.

[2]) Summa universae theologiae Lib. I. quaest. 86 membr. 1.

[3]) Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889, S. 57 fgg., ders. Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum, Göttingen 1891, S. 16 fgg.

Johannes Duns Scotus[1]), bei der Darstellung dieser Lehre auf die Ausführungen des Avicebron irgendwelche Rücksicht genommen.

Ein zweiter, dem Franziskanerorden angehörender Vertreter der scholastischen Theologie im dreizehnten Jahrhundert ist der Italiener Bonaventura (1221—1274 n. Chr.), Doctor seraphicus genannt, der im Jahre 1482 vom Papste Sixtus IV. unter die Heiligen versetzt wurde. Ein Schüler des Alexander von Hales, ist Bonaventura mit der neueren, dem Aristotelismus huldigenden Lehrweise der Theologie zwar wohl vertraut; durch die Schriften des heiligen Bernhard und des Hugo und Richard von Sanct Victor beeinflusst, neigt er sich jedoch mit besonderer Vorliebe mystischen Anschauungen zu, die bei ihm das Interesse für speculativ-theologische Untersuchungen mehr in den Hintergrund drängen. Nicht sowohl als Fortbildner der eigentlich scholastischen Theologie, denn als einer der hervorragendsten Vertreter des christlichen Mysticismus hat Bonaventura seine Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erlangt. Unter seinen zahlreichen Schriften ist es fast nur der Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, in dem die Lehrweise der aristotelischen Scholastik zur Anwendung gelangt. Hier treten uns auch, aber bei Weitem nicht mehr in dem Maasse wie bei Alexander von Hales, die Spuren einer Beeinflussung durch die jüdische Religionsphilosophie entgegen.

Von jüdischen Schriftstellern ausdrücklich erwähnt habe ich bei Bonaventura nur Isaak Israeli gefunden[2]). Die Lehre von der Zusammensetzung aller Dinge, auch der geistigen Substanzen, aus Materie und Form wird auch von Bonaventura ohne Bezugnahme auf das Fons vitae des Avicebron zur Darstellung gebracht[3]). Unter den Beweisen, die gegen die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt in's Feld geführt werden, sind einige, die mit den gegen dieselbe Lehre gerichteten Beweisen der Mutakalimun übereinstimmen, und deren Kenntniss Bonaventura vermuthlich aus dem „Führer" des Maimonides geschöpft

---

[1]) Guttmann, Die Beziehungen des Johannes Duns Scotus zum Judenthum, Monatsschrift, Jahrg. 38, S. 26 fgg.

[2]) Im lib. Sentent. Lib. I dist. VII artic. 1. quaest. 1: Sed secundum Isaac natura est vis insita rebus similia ex similibus procreans.

[3]) Ibid. Lib. II, dist. III, artic. I, quaest. 1; Lib. II, dist. XVII, artic. 1, quaest. 2.

hat[1]). Auf dieselbe Quelle geht wohl auch die Bemerkung über die Beschneidung zurück, dass sie nicht früher als am achten Tage nach der Geburt stattfinden sollte, damit dem Kinde kein Schaden zugefügt würde, und nicht später als am achten Tage, weil auch dadurch eine Gefahr für das Kind entstehen oder aus Furcht vor einer solchen die Beschneidung ganz unterlassen werden könnte[2]). Weitere Entlehnungen aus der jüdischen Litteratur sind mir nicht aufgestossen. Auch darüber, wie Bonaventura über das Judenthum selbst gedacht hat, bieten uns seine Schriften keinen genügenden Aufschluss dar. Das Urtheil über die Schrifterklärung der Juden, dass sie, am Aeusseren haftend, nicht in den tieferen Sinn eingedrungen sei[3]), wird uns bei einem Manne nicht Wunder nehmen, der der mystischen Auslegung der Schrift den höchsten Werth beilegt. Hier und da finden sich Aeusserungen bei Bonaventura, die darauf schliessen lassen, dass er mit Juden in persönliche Verbindung getreten sei. So erwähnt er unter Anderem gewisse Einwände, die von Juden gegen die Lehre und gegen den Cultus der christlichen Kirche erhoben worden seien[4]).

---

[1]) Ibid. Lib. II dist. I. artic. 1 quaest. 2. Die Beweise gründen sich auf die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum und auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl fortlebender Seelen. Vgl. More I, cap. 74.

[2]) Ibid. Lib. IV dist. I artic. 3. quaest. 2. Et ratio hujus fuit, quia sacramentum illud fuit poenale, ideo oportuit observare tempus, quia si ante octavum diem circumcideretur, propter teneritudinem posset perire, si ultra differretur, esse periculum propter mortem et libenter differrent propter dolorem; ideo voluit eis dominus profigere terminum. Vgl. More III, cap. 49.

[3]) Collationes in Hexaëmeron XIX, No. 9. (Band V. der neueren Gesammtausgabe Ad claras aquas 1891) pag. 421: Primum igitur est, quod homo habeat scripturam non sicut Judaeus, qui solum vult corticem. Unde quidam Judaeus semel legebat illud capitulum Jsaiae (53, 1): Domine, quis credidit auditui nostro, et legebat ad litteram et non potuit habere concordantiam nec sensum, et ideo projecit librum ad terram increpans, ut Deus confunderet Jsaiam, quia, ut sibi videbatur, non poterat stare, quod dicebat. Auffällig genug ist es übrigens selbst für einen mittelalterlichen Theologen, dass er sein Urtheil über die jüdische Schriftauslegung auf ein solches Histörchen gründet. — Eine merkwürdige Notiz über das Buch Hiob findet sich Collat. XIV, No. 10 pag. 396: Unde dixit, quod aliquando libri Iob tanta auctoritas fuit apud Judaeos, ut poneretur in arca, ubi erant virga et tabulae.

[4]) In den Collationes de decem praeceptis III N. 8 und 9, V. pag. 516, ist davon die Rede, dass die Juden den Christen den Vorwurf machten, nicht einen Gott, sondern drei Götter zu verehren, dass die Kirchen voll von Bildern seien, dass beim Abendmahl etwas Körperliches angebetet werde. Ibid. III No. 11, pag. 517: Dixit quidam Judaeus: Vos dicitis, quod Deus habet filium, quare non datis ei uxorem? Ibid. coll.

Der Franziskanerorden, an konsequenten Denkern dem Dominikanerorden nachstehend, zeichnet sich vor diesem aus durch die Vielseitigkeit der Geistesrichtungen, die in ihm vertreten sind. Eine der originellsten Erscheinungen aber, nicht nur in der christlichen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, sondern im christlichen Mittelalter überhaupt ist der gleichfalls dem Franziskanerorden angehörende Engländer Roger Bacon (1214—1292), dem von seinen Zeitgenossen der Ehrenname Doctor mirabilis beigelegt wurde. Ein selbstständiger, über alle Schranken hinausstrebender Geist, mit bewundernswerthem Scharfblick die dem Betriebe der Wissenschaften und dem gesammten Kulturleben seiner Zeit anhaftenden Mängel durchschauend, ein Mann voll kühner Ideen, zu denen er sich mit unerschrockenem Freimuth bekannte, hatte Roger Bacon nichts Geringeres im Auge, als eine völlige Umgestaltung der religiösen wie der wissenschaftlichen, der socialen wie der staatlichen Verhältnisse, eine Reform der Welt durch eine Erneuerung der Wissenschaften herbeizuführen[1]). Mit schonungsloser Strenge geisselt der Reformator im Mönchsgewande die Verkehrtheit der scholastischen Lehrmethode, wie sie besonders in den Schulen der beiden Bettelorden üblich war. Auch vor den Trägern der gefeiertsten Namen macht er in seiner Kritik nicht Halt. Mit wenig Ehrerbietung spricht er von der Summa des Alexander von Hales, des berühmten Schulhauptes seines eigenen Ordens, der vielleicht auch noch sein Lehrer war[2]), und mit einer fast an Verachtung streifenden Geringschätzung von dem Verfasser einer zweiten Summa, unter dem aller Wahrscheinlichkeit nach kein Anderer als Albertus Magnus gemeint ist[3]). Weder die Leiden der Verbannung, die zur Zeit, als Bonaventura die Würde des Ordensgenerals bekleidete, über ihn verhängt wurde[4]), noch die in eine spätere Periode seines

IV N. 5, pag. 520: Sed Judaei insultant nobis et dicunt: vos tenetis decalogum, et decalogus non habuit nisi praecepta moralia, morale autem necessitatem habuit pro omni tempore. Septima autem dies, in qua non licet operare, est dies Sabbati, quae dicitur dies Saturni, et vos vacatis die dominica pro die Sabbati. Item dicitur: Omne opus non facies in eo, et vos facitis multa opera et ita totum dissipatis.

[1]) Vgl. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1877, II, S. 80.

[2]) Emile Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, Paris 1861, pag. 13.

[3]) Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita. Vol. I edited by Brewer London 1859. Opus minus, pag. 325 fg.; Opus tertium, pag. 80 fg.

[4]) Charles, pag. 24.

Lebens fallende lange Gefängnisshaft waren im Stande, ihn in seiner Ueberzeugungstreue wankend und seinen Vorgesetzten gegenüber gefügiger zu machen. Er fordert für die Wissenschaft das Recht der freien Forschung und will sie von dem blinden Autoritätsglauben befreien, den er neben der Macht der Gewohnheit, dem Mangel an Selbstkritik u. A. als eine der Ursachen für die geistige Verdummung bezeichnet, durch die alle Forschung gelähmt, jeder Fortschritt gehemmt werde. Die Wissenschaft dürfe sich ihre Resultate nicht vorschreiben lassen; nur von einer völligen Umkehr der Wissenschaft, von einer Rückkehr zu den Quellen der Erkenntniss könne eine Besserung erwartet werden. Man wird unwillkürlich an seinen um mehr als drei Jahrhunderte jüngeren Landsmann und Namensgenossen, an Baco von Verulam, erinnert, wenn unser Autor die Forderung erhebt, dass an Stelle des logischen Konstruirens die empirische Beobachtung treten müsse, dass man, anstatt sich mit den Theorieen Anderer über die Dinge zu beschäftigen, die Dinge selbst erforschen müsse. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, die auch für die Theologie und für ein richtiges Verständniss der Bibel unentbehrlich sei, müsse die induktive Methode eingeschlagen, als sicherstes Beweismittel das Experiment anerkannt werden. Eine Erneuerung des Studiums der Philosophie und der Theologie sei undenkbar, wenn nicht zuvor auf eine Erneuerung der Sprachwissenschaft hingewirkt werde. Aus den ohne Sach- und Sprachkenntniss unternommenen Uebersetzungen des Aristoteles[1]) sei ein richtiges Verständniss der aristotelischen Lehre nicht zu gewinnen. Und wie man, um den Aristoteles zu verstehen, sich eine ausreichende Kenntniss der griechischen Sprache aneignen und auf das Original zurückgehen müsse, so dürfe man sich auch, was die Bücher des alten Testaments betrifft, nicht an der Vulgata genügen lassen, sondern man müsse die hebräische Sprache erlernen, um diese Bücher im Urtext lesen zu können. Der Mangel an gründlicher Sprachkenntniss, so führt Bacon aus, hat auf das Verständniss der Bibel den

[1]) Roger Bacon erwähnt den Juden Andreas, der an den dem Michael Scotus zugeschriebenen Aristotelesübersetzungen einen grösseren Antheil als dieser selbst habe. Compendium studii philosophiae, Brewer Opera inedita, pag. 472: Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est, quod Andreas quidam Judaeus plus laboravit in his. Die von Graetz (Gesch. d. Juden B. VII[3] S 87, Anmerk. 2) angenommene Identität dieses Andreas mit dem bekannten Jacob Anatoli wird von Steinschneider bestritten. Vgl. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, S. 481.

nachtheiligsten Einfluss ausgeübt. Hieronymus hat zwar vorzügliche Sprachkenntnisse besessen; jedoch von seinen Zeitgenossen verdächtigt und als Fälscher betrachtet, hat er es nicht gewagt, überall nach dem Grundtext zu übersetzen, und sich an andere Uebersetzungen angeschlossen, wodurch viel Falsches stehen geblieben ist, was er sehr wohl hätte berichtigen können. Der Text der Vulgata selbst ist aber von den Späteren wieder so sehr verunstaltet worden, dass der verbreitete Text, das Pariser Exemplar, als grösstentheils korrumpirt zu betrachten ist[1]). An Gelegenheit, das Hebräische zu erlernen, fehle es ja nicht, da es doch überall Juden gebe[2]). Bacon selbst glaubt, eine Methode gefunden zu haben, eine Sprache in drei Tagen soweit zu erlernen, um einen Schriftsteller im Original lesen zu können[3]). Das erscheint nun freilich als eine etwas abenteuerliche Behauptung, dergleichen aber im Munde solcher erfindungsreicher Universalgenies nicht gar so selten anzutreffen ist. An seinen Gönner, den Papst Clemens IV., mit dem er noch von der Zeit her, da Clemens päpstlicher Legat in England war, in Verbindung stand, und für den er seine drei bedeutendsten Werke: das Opus majus, das Opus minus und das Opus tertium ausgearbeitet hat, richtet er die dringende Aufforderung, die ihm von Gott verliehene Macht der Ausführung des grossen Werkes dienstbar zu machen und einen berichtigten Bibeltext herstellen zu lassen. In den Büchern des alten Testaments ist, wie wir später sehen werden, nach Bacon die Urweisheit aller Völker enthalten. Darum empfiehlt er, dass man, um den moralischen Sinn zu wecken und zu kräftigen, schon beim Jugendunterricht viel mehr Gewicht auf das Lesen der Bibel lege und dabei besonders die einfacheren, auf die Sittenlehre bezüglichen Schriften berücksichtige, wie dies von den Juden geschehe, bei denen der Unterricht mit dem Gottesgesetz, d. i. dem Pentateuch, begonnen werde[4]).

Als ein wahrhaft aufgeklärter und erleuchteter Mann, der

---

1) Opus tert., cap. 25.

2) Compend. stud. philosoph. pag. 434: Doctores autem non desunt, quia ubique sunt Hebraei et eorum lingua est eadem in substantia cum Arabica et Chaldaea, licet in modo differant. Suntque homines Parisiis et in Francia et ulterius in omnibus regionibus, qui de his sciunt, quantum nescesse fuerit in hac parte.

3) Op. tert., cap. 20, pag. 65.

4) Op. tert., cap. 15, pag. 54: Nam primo est homo instruendus in iis, quae pertinent ad salutem animae, ut semper assuescat proficere in melius. Et propter hoc Judaei in juventute primo addiscunt legem Dei etc.

auch auf dem Gebiete der Religion den humansten und freisinnigsten Anschauungen huldigt, ist Roger Bacon selbstverständlich weit davon entfernt, seine Schriften durch solche hässliche Aeusserungen der Intoleranz und des Judenhasses zu verunzieren, wie sie uns z. B. bei seinem jüngeren Zeit- und Ordensgenossen Johannes Duns Scotus entgegentreten [1]). Man braucht nicht mit Erdmann [2]) an der Aufrichtigkeit Bacon's zu zweifeln, wenn er behauptet, dass er in seinen wissenschaftlichen Reformbestrebungen sich in erster Reihe von der Absicht leiten lasse, der Kirche und ihren Zwecken dienen zu wollen. Damit mag es ihm völliger Ernst gewesen sein, nur dass seine Auffassung von der Kirche und ihren Zwecken von der seiner Zeitgenossen durch eine himmelweite Kluft geschieden ist. Darum ist er ja auch mehr noch zum Märtyrer als zum Reformator geworden. Weil er in seiner Weise an die Kirche glaubt, darum will auch er die Ungläubigen, zu denen auch die Juden gehören, in die Arme der Kirche führen. Aber als Mittel hierzu soll ihm nicht die Anwendung irgendwelcher Zwangsmassregeln, sondern das Licht der Wissenschaft dienen. In ihren wesentlichsten Grundlehren nämlich sind nach Bacon Glauben und Wissenschaft, Christenthum und Philosophie, von einander durchaus nicht verschieden. Das Heil, das Christus der Welt gebracht hat, ist nichts Anderes als eine Offenbarung der alten Wahrheit, die von Anfang an in der Welt war, denn Gott kann die Menschen nicht ohne Kenntniss der Wahrheiten gelassen haben, die für ihr Heil nothwendig sind [3]). Die Patriarchen und Propheten des alten Testaments sind als die Träger dieser Uroffenbarung zu betrachten, die zuerst und in vollkommener Weise in hebräischer Sprache mitgetheilt wurde [4]). Von den Patriarchen und Propheten, die nicht nur mit dem göttlichen Gesetze vertraut, sondern wahre Philosophen

[1]) Monatsschrift, Jahrg. 38, S. 30 fg.

[2]) Erdmann, Gesch. der Philosophie, Berlin 1866, I, S. 405.

[3]) De philosophia morali (Charles S. 343): Nam hujusmodi veritates sunt necessariae humano generi et non est salus hominis nisi per notitiam harum veritatum. Et ideo oportuit, quod omnibus salvandis a principio mundi essent hujusmodi veritates notae, quantum sufficit saluti.

[4]) Op. tert., cap. 10, pag. 32: Revelavit igitur Deus primo philosophiam sanctis suis, quibus et legem dedit . . . Et ideo primo tradita est et complete in lingua Hebraea. Ibid. cap. 24, pag. 79: Deinde probo, quod tota sapientia philosophiae data est a Deo, quia sancti patriarchae et prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo.

waren [1]), ist jene Weisheit den Philosophen überliefert worden [2]). Von Noah und seinen Söhnen haben die Chaldäer, von Abraham die Aegypter die Philosophie empfangen; Plato ist ein Schüler des Jeremias gewesen [3]). Vornehmlich aber ist die Philosophie in griechischer Sprache durch Aristoteles, in arabischer durch Avicenna erneuert worden, während in lateinischer Sprache keine selbständigen Darstellungen der Philosophie, sondern nur Uebertragungen aus anderen Sprachen vorhanden sind [4]). Allerdings erkennt Bacon an, dass es auch Wahrheiten giebt, welche erst das Christenthum enthüllt hat, und die alle menschliche Wissenschaft unendlich übersteigen [5].) Allein das Wesentlichste an der Religion ist ihm doch die Moral, das ewige, unabänderliche Sittengesetz [6]), und ebenso ist die Moralphilosophie als der Endzweck aller Philosophie zu betrachten. Theologie und Philosophie, Aristoteles und das Christenthum, lehren im Grunde ein und dasselbe [7]). Nur durch die Philosophie können die Ungläubigen für das Christenthum gewonnen werden, denn die Offenbarungslehren des Christenthums an sich können auf die Andersgläubigen ebensowenig eine zwingende Wirkung ausüben, wie deren Offenbarungslehren sie auf die Christen ausüben [8]). Auch die Berufung auf Wunder

[1]) Op. maj. (editio Venetiis 1750) pag. 23: Soli enim patriarchae et prophetae fuerunt veri philosophi, qui omnia sciverunt non solum legem Dei sed omnes partes philosophiae.

[2]) Op. tert., cap. 24, pag. 80: Nam philosophi habuerunt haec omnia a sanctis Dei. Op. maj. pag. 29: Omnes philosophi fuerunt post patriarchas et prophetas et legerunt libros prophetarum et patriarcharum qui sunt in sacro textu et similiter alios libros, quos fecerunt tangentes Christi mysteria.

[3]) Op. maj., pag. 23, ibid. pag. 27.

[4]) Op. tert. cap. 10, pag. 32: Deinde renovata est principaliter per Aristotelem in lingua graeca, deinde principaliter per Avicennam in lingua Arabica, sed nunquam in Latina fuit composita, sed solum translata de linguis alienis.

[5]) Compend. studii philosophiae (ed. Brewer) cap. 4, pag. 424: licet multa addantur in lege Christiana, quae excellunt humanam scientiam in infinitum.

[6]) ibid. cap. 5, pag. 427.

[7]) Op. maj. pag. 31. Op. tert. cap. 15, pag. 53: Nam sicut nos credimus, quod omnis sapientia inutilis est, nisi regnatur per fidem Christi, nec aliter apparet illis utilitas, sic aestimaverunt philosophi de tota philosophia speculativa respectu istius practicae. Quia haec fuit theologia eorum et per hanc credebant salvari, non per alias. Compend. stud. pag. 424: Quia de eisdem est lex Aristotelis et lex Christiana.

[8]) Op. maj. pag. 31: Sed non potest hoc probari infidelibus per legem Christi, nec per auctores sacros, quia ex lege disputationis possunt negari omnia, quae in lege Christi sunt, sicut Christiani negant ea, quae in aliis legibus continentur.

hat ihr Bedenkliches, da es so leicht kein Wunder giebt, das für die Ungläubigen dieselbe Ueberzeugungskraft, wie für die Gläubigen besässe. Somit bleibt als der einzig sichere Weg zur Ausbreitung des Christenthums die Philosophie übrig[1]).

Wie die Herstellung einer korrekten Bibelübersetzung, so fordert Roger Bacon mit grossem Nachdruck auch eine Verbesserung des Kalenders, die er gleichfalls dem Papste Clemens IV. als eine der dringendsten Aufgaben bezeichnet, zu deren Lösung die höchste kirchliche Autorität berufen sei. Vielleicht hätte sich Clemens dieser Aufgabe, die erst drei Jahrhunderte später durch Gregor XIII. zur Ausführung gelangte, auch unterzogen, wenn er nicht so kurze Zeit nur (1265—1268) den päpstlichen Stuhl innegehabt hätte. Der christliche Festkalender ist, wie Bacon ausführt, so fehlerhaft und hat solche Absurditäten im Gefolge, dass sich die Kirche dadurch bei den Arabern, Hebräern und Griechen, die in ihrer Mitte wohnen, geradezu lächerlich macht[2]). Auf das Jahr 1267 exemplificirend, weist Bacon nach, wie in Folge der dem Kalenderwesen anhaftenden Mängel in diesem Jahre das Osterfest und ebenso die anderen Feste nicht zur richtigen Zeit würden gefeiert werden, dass die Fastenzeit in die eigentliche Osterwoche falle, das vierzigtägige Fasten aber acht Tage später beginnen werde, so dass die Christen innerhalb dieser Zeit zu Unrecht Fleisch essen würden[3]). Unter den verschiedenen Wegen, die zum Zweck einer Reform des Kalenderwesens könnten eingeschlagen werden,

---

[1]) Op. maj. pag. 31: Persuasio autem fidei necessaria est; sed non potest hoc esse nisi duobus modis, aut per mirabilia, quae sunt super fideles et infideles, de quibus nullus potest praesumere viam communem fidelibus et infidelibus, aut per viam communem, sed hoc non est nisi per philosophiam. Ergo philosophia habet dare probationes fidei Christianae.

[2]) Op. maj. pag. 134: Atque philosophi infideles, Arabes, Hebraei et Graeci, qui habitant inter Christianos, ut in Hispania et Aegypto et in partibus orientis et in multis aliis mundi regionibus, abhorrent stultitiam, quam conspiciunt in ordinatione temporum, quibus utuntur Christiani in suis solemnitatibus. Op. tert., cap. 56, pag. 219: Vidi autem peritos viros et famosissimos turpiter errare et a Judaeis viliter derideri. ibid. cap. 71, pag. 295.

[3]) Op. maj., pag. 133. Op. tert., cap. 70, pag. 289: Quapropter solemnitas Paschalis, qua mundus salvatur, non celebrabitur tempore suo et jejunatur hoc anno per totam septimanam Paschae verae, nam jejunium extenditur per octo dies plus, quam deberet. Et tunc sequitur aliquid inconveniens, quod per octo dies tardius incipiebatur jejunium quadragesimae. Ergo Christiani comedebant carnes in vera quadragesima per octo dies, quod est absurdum. Et iterum tunc nec Rogationes, nec Pentecostes celebrantur hoc anno suis temporibus.

scheint ihm die Anwendung des dem jüdischen Kalender zu Grunde liegenden Prinzips der geeignetste zu sein. Den Hebräern, die sich von jeher durch ihre Kenntniss der Astronomie auszeichneten, haben auch die anderen Völker ihre Wissenschaft zu verdanken[1]). Viel genauer als von den kundigsten Astronomen ist die Zeit des Mondumlaufs von den Hebräern berechnet worden[2]); auf sie geht auch die Intercalation des Schaltmonates zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre[3]), die Einrichtung des neunzehnjährigen Cyclus[4]) und die Aufstellung der dreizehn solcher Cyclen umfassenden Tabelle zurück[5]), die, ein bewundernswerthes Kunstwerk der Astronomie, darauf berechnet ist, alle Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich der gesetzmässigen Feier der in der Schrift verordneten Feste entgegenstellen könnten[6]). Die Darlegungen

---

[1]) Op. maj. pag. 132: Si tamen velimus alia via procedere, possumus eadem certitudine sed majore auctoritate probare quae volumus, sc. per tabulas Graecorum et maxime Hebraeorum. Nam a principio Hebraei fuerunt peritissimi in scientia astronomiae et omnes nationes habuerunt hanc scientiam sicut caeteras ab iis, sicut probavi in superioribus. Et ideo si quis consideret tabulas Hebraeorum ad occasum solis Jerusalem, inveniet plenam in hujusmodi veritatem . . . Et possent fieri tabulae de his primationibus et aequinoctiis et secundum illas posset ordinari calendarium in anno et in mensibus secundum consimile artificium, quo Hebraei utuntur. Op. tert. cap. 70 pag. 288 seq.

[2]) Op. maj. pag. 92: Et quamvis peritissimi astronomi in tabulis et canonibus ponant tempus aequalis lunationis esse viginti novem dies et triginta et unum minuta unius diei et quinquaginta secunda, ut patet per Arzachelem in tabulis Toletanis, tamen Hebraei astronomi consideraverunt subtilius et melius. Tempus enim dictum continet viginti novem dies et duodecim horas et quadraginta quatuor minuta unius horae, sicut opus algoristicum expediet. Sed Hebraei dividunt unam horam in mille octoginta partes et quodlibet minutum horae continet octodecim partes horae, ut patet ex reductione fractionum unius generis ad fractiones alterius etc. cf. Op. tert. cap. 54, pag. 214 seq.

[3]) Op. tert. cap. 56, pag. 218 seq.

[4]) Op. maj. pag. 92: Et nos hunc modum embolismorum traximus ab eis. Et ideo maledicunt famosi viri, qui negant Hebraeos usos fuisse cyclo.

[5]) Ibid.: Et colligunt Hebraei tredecim cyclos lunares et faciunt tabulam et canonem ad hoc, qui tredecim cycli continent ducentos quadraginta septem annos, quia in tanto tempore redeunt omnes observationes festorum legalium ad idem temporis principium.

[6]) Op. maj. pag. 94: Et tabula de cyclis lunaribus multum rectificat observantias legis. Quoniam secundum illam tabulam necesse est, quod licet principium anni sit lunatio Octobris secundum veritatem, tamen propter solemnitates legis implendas oportet, quod triplicem annum habeant, unum communem qui est secundum veritatem annus lunaris, scilicet habens 354 dies, et unum diminutum, scilicet qui habeat 353 dies, et unum superfluum, qui habeat 355 dies, et sic variatur accidentaliter principium anni. Et hoc necessarium est, quia in die Dominica non potest

Bacon's über das jüdische Kalenderwesen sind ein Zeugniss nicht nur seiner innigen Vertrautheit mit diesem Gegenstande, sondern auch seiner wissenschaftlichen Unbefangenheit, die ihn zu einer so uneingeschränkten Anerkennung einer dem Judenthum eigenthümlichen Einrichtung gelangen lässt. Nach beiden Richtungen hin dürfte das christliche Mittelalter kaum ein zweites Beispiel dieser Art aufzuweisen haben.

Wie es so leicht kein Gebiet der Wissenschaft giebt, dem Bacon's universeller Geist nicht irgendwie seine Aufmerksamkeit zugewendet hätte, so glaubte er, seinen Zeitgenossen auch ein sorgfältigeres und eingehenderes Studium der Geographie und eine Erweiterung der geographischen Kenntnisse durch die Erforschung bisher unbekannter Länder empfehlen zu müssen. Unter den Gründen, die er dafür anführt, ist einer, der uns überaus wunderlich erscheinen mag, bei dem wir aber den Umstand in Betracht ziehen müssen, dass Bacon seine Schriften zunächst an den Papst richtet, dem gegenüber er das Interesse der Kirche an der Förderung der Wissenschaften in den Vordergrund stellen muss. Die Erforschung fremder Länder, so bemerkt Bacon, sei auch deshalb nothwendig, weil die Kirche sich über die Wohnsitze und die Lebensverhältnisse der zehn Stämme unterrichten müsse, deren Rückkehr für die Zeit des Heiles am Ende der Tage in der Schrift verheissen sei. Bei dieser Gelegenheit erwähnt Bacon auch die Ansiedelungen der Juden am kaspischen Meere und die an diese Ansiedelungen sich knüpfenden Sagen[1]). Die

---

annus incipere. Quoniam si in die Dominica tunc in XV. die mensis septimi esset dies Dominica, et in vigilia illius festi colliguntur rami de arboribus, quod non licet facere in sabbato. Similiter nec in die Mercurii nec Veneris potest esse anni principium. Nam si in die Mercurii, tunc decima dies mensis esset in die Veneris, in quo non licet aliquid facere, quoniam nec cibum parare, cum sit par sabbato. Op. tert. cap. 66, pag. 220: Sed in illa die nihil licet fieri, nam est par Sabbato, quapropter non facerent cibaria in illo, sed oporteret in die Jovis illa fieri, quod esset grave propter putrefactionem et maxime in calida regione et in calido tempore. Item si aliquis esset mortuus in die Jovis, non sepeliretur usque ad diem Dominicam, quod non esset tolerabile in terra illa. Nec posset die Veneris annus incipere, quia tunc esset decima in die Dominica et ita acciderent inconvenientia nunc dicta, quia idem est, sive decima dies sequatur Sabbatum sive procedat immediate.

[1]) Op. maj. pag. 142: Deinde non modica necessitas sciendi loca mundi ex hoc, quod oportet ecclesia optime scire situm et conditiones decem tribuum Judaeorum, qui exibunt in diebus futuris. Nam Orosius in libro de Ormesta mundi ad Augustinum libro tertio dicit: Ochus, qui et Artaxerxes, plurimos Judaeorum in transmigrationem egit, atque

Kunde von jüdischen Ansiedelungen in der Tartarei war damals durch die dorthin gesandten Missionäre des Franziskaner- und des Dominikanerordens im westlichen Europa verbreitet worden [1]).

Auch bei Roger Bacon habe ich von jüdischen Schriftstellern nur Isaak Israeli erwähnt gefunden [2]). Spuren einer Bekanntschaft mit dem „Führer" des Maimonides sind mir dagegen in Bacon's Schriften nirgends entgegengetreten. Die Erklärung dafür mag zum Theil darin zu suchen sein, dass sich Bacon mehr mit der Methodik der verschiedenen Wissenschaften und mit naturwissenschaftlichen Problemen als mit den speciellen Fragen der speculativen Theologie und der Religionsphilosophie befasst. So wenig Bacon auch sonst die in seinem Orden verbreiteten Schulmeinungen theilt, die Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form hat auch er übernommen und trägt sie gewöhnlich vor, ohne des Avicebron oder dessen Schrift Erwähnung zu thun [3]). Dagegen spricht er sich mit aller Entschiedenheit gegen die, wie er sagt, nicht nur als philosophische, sondern auch als theologische Lehrmeinung allgemein anerkannte Behauptung aus, dass allen Dingen, den geistigen wie den körperlichen, ein und dieselbe Materie zu Grunde liege. Das ist ihm eine geradezu häretische

---

in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit, quos usque ad hodiernum diem amplicissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos opinio est. Et magister in historiis addit, quod Alexander Magnus conclusos ibi invenit et in malitiam eorum arctius eos constrinxit, quos tamen egressuros circa finem mundi testatur et magnam stragem hominum esse facturos. Atque frater Wilhelmus, quem dominus rex Franciae misit ad Tartaros anno Domini 1253, quando fuit ultra mare, scripsit regi nunc dicto, quod transibat cum Tartaris per medium portarum, quas Alexander construxit. Quando enim non potuit vincere has gentes, tunc, ut scribit Ethicus et confirmat Hieronymus, Alexander immolavit hostias Deo etc. Vgl. Guttmann, Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum in der Monatsschrift Jahrg. 38, S. 221, Anmerk. 3.

[1]) Von den Missionen nach der Tartarei spricht Bacon auch noch an vielen anderen Stellen. Op. maj. pag. 151. 166. 171. 172. 174. 189. Vgl. Monatsschrift, a. a. O., S. 220.

[2]) Op. maj. pag. 115: Isaac in libro febrium. Ibid.: Unde dicit Isaac, quod non accidit malum homini nisi sit detentus ignorantia scientiae coelestis. Pag. 118 werden nebeneinander gestellt: Hippokrates, Galenus, Hali, Isaac.

[3]) Charles (S. 324), dem allerdings auch bisher noch Ungedrucktes zu Gebote stand, will das Fons vitae, aber nicht dessen Autor citirt gefunden haben.

Lehre, weil sie auf eine Identification der Materie mit Gott hinausläuft[1]).

Die universelle, auf eine allgemeine Weltverbesserung gerichtete Tendenz des Roger Bacon tritt uns auch noch bei einem anderen, dem Franziskanerorden angehörenden Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, bei dem Spanier Raymundus Lullus (1235—1315) entgegen. Allein trotz dieser Uebereinstimmung in ihren letzten Zielen ist doch kaum ein schrofferer Gegensatz denkbar, als wie er sich in dem schriftstellerischen Charakter dieser beiden Theologen geltend macht. Während Bacon alle Wissenschaft auf die Erfahrung gründen will, sich von der Anwendung der induktiven Methode eine ungeahnte Bereicherung der menschlichen Erkenntniss verspricht, glaubt Raymundus Lullus durch aprioristische Konstruktionen die tiefsten Geheimnisse ergründen zu können; er will in seiner Ars magna eine Methode gefunden haben, durch blosse Kombination von Begriffen neue Erkenntnisse zu erschliessen, jede wissenschaftliche Aufgabe lösen zu können. Der spanische Scholastiker hält es für seine wichtigste Aufgabe, der verheerenden Wirkung entgegenzutreten, die der Averroismus durch die Lehre von der doppelten Wahrheit, von der Wahrheit des Glaubens und der Wahrheit der Vernunfterkenntniss, im Geistesleben seiner Zeit angerichtet habe. Gegenüber der Anschauung, dass die Vernunft etwas Anderes und Entgegengesetztes als der Glaube lehre, will Lullus die Identität der Offenbarungs- und der Vernunftwahrheiten nachweisen, auf dem Wege der logischen Konstruktion auch die Mysterien des Glaubens zu unumstösslicher Gewissheit erheben. Von un-

[1]) Op. tert., cap. 38, pag. 120: Et cum omnes ponant, quod materia sit una numero in omnibus rebus, scilicet spiritualibus et corporalibus et in coelestibus et in elementis et mixtis et in animatis et in anima et in omnibus, et cum hoc sit error pessimus, qui unquam fuit in philosophia positus, ideo aggredior hanc positionem et hujusmodi positionis distinctio est valde necessaria . . . Ostendi etiam quod ex hoc errore sequitur, quod materia sit aequalis Deo et sit Deus . . . Non solum igitur est error, sed haeresis, quia blasphemiam inducit. Et tamen vulgus studentium in theologia et philosophia hoc affirmant, sed non advertunt inconvenientia, quae sequuntur propter hoc, quod jam exemplificatum est per capita vulgi et per consuetudinem longam firmatum et celebratum per sensum multitudinis. Op. maj. pag. 66: Multitudo vero philosophantium non solum in forma propria philosophiae, sed in usu theologiae dicit et asserit, quod una est materia numero in omnibus rebus, et quod solum est diversitas a parte formarum. Sed hic est error infinitus etc. Specula mathematica (Francofurti 1614) pag. 51 seq.

begrenztem Vertrauen zu seiner „Kunst" erfüllt, macht er sich anheischig, durch diese auch die Ungläubigen von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen, die Häretiker wie die Moslems, die Juden wie die Griechen zur Anerkennung des römisch-katholischen Dogmas zu zwingen[1]). Nach einer von Adolf Franck ausgesprochenen Vermuthung, der Stöckl, vielleicht weil es sich um einen der Kirche nicht ganz genehmen Schriftsteller handelt, allzu bereitwillig seine Zustimmung ertheilt[2]), soll Raymundus Lullus die Anregung zur Erfindung seiner grossen Kunst durch die Kabbala empfangen haben[3]), deren Existenz und Name allerdings durch die De auditu Kabbalistico betitelte Schrift des Lullus dem christlichen Europa wahrscheinlich zum ersten Mal bekannt geworden sind. Es wäre für uns von nicht geringem Interesse und würde vielleicht zur Aufhellung so manches Dunkels beitragen, wenn wir von einem christlichen Landsmann und Zeitgenossen des Mose de Leon einen Aufschluss über die damals in Spanien verbreiteten kabbalistischen Anschauungen erhielten. Allein in der Schrift des Lullus werden wir einen solchen Aufschluss vergeblich suchen. Als Lehren der Kabbala, für deren Namen er übrigens neben der ihm nicht unbekannten bei den „Hebräern" üblichen Erklärung eine den „neueren Kabbalisten" zugeschriebene geradezu ungeheuerliche Ableitung giebt[4]), trägt Lullus nichts Anderes als die Prinzipien seiner grossen Kunst vor, die er in jeder seiner Schriften bis zum Ueberdruss wiederholt. Zu einer Identificirung seiner Kunst mit der Kabbala mag ihn vielleicht der Umstand veranlasst haben, dass ebenso, wie er seine Kunst göttlicher Erleuchtung zu verdanken glaubt, auch die Kabbala sich als eine von Gott geoffenbarte Weisheit und Wissenschaft

---

[1]) Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung II, S. 97.

[2]) Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865, II, S. 939.

[3]) Ad. Franck, La Kabbale, Paris 1843, S. 7.

[4]) Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab eo artem universalem pertinent. Argentorati 1651. De auditu Kabbalistico pag 44: Et dicitur haec doctrina Kabbala, quod idem est secundum Hebraeos ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatae animae rationali. Et secundum modernos Kabbalistas Kabbala cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet abba et ala, abba enim Arabice quod pater Latine, et ala Arabice idem est quod Deus meus, et cum Deus meus nomen nihil aliud importet nisi Christum Dominum nostrum benedictum, qui vere filius Dei est et filius Dei nihil aliud importat nisi sapientiam divinam, propterea dicimus, quod hoc vocabulum Kabbala, quod scribitur per litteram K, nihil aliud est Arabice q̃ importans, Latine Pater abundans sapientia.

ausgiebt. Als eine Hauptlehre der kabbalistischen Schule bezeichnet Lullus den Satz, dass das aus wahren und nothwendigen Voraussetzungen sich Ergebende der Wahrheit nicht widerstreben könne[1]). Interessant ist die Bemerkung, dass die kabbalistische Weisheit da anfange, wo die Philosophie Plato's aufhöre[2]). Ob Lullus sich jedoch der Tragweite dieser mit unseren Anschauungen über den geschichtlichen Ursprung der Kabbala übereinstimmenden Bemerkung bewusst gewesen sei, möchte ich in Zweifel ziehen. Als Angehöriger des Franziskanerordens bekennt auch Lullus sich zu der Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form[3]). Von der Kirche verworfen, hat die Lullische Kunst trotzdem zahlreiche und begeisterte Anhänger gefunden, die in ihr gleichsam ein neues, vom heiligen Geiste eingegebenes Evangelium erblickten[4]). Dass eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen der Kabbala und der Lullischen Kunst bestehe, dafür legt der Umstand Zeugniss ab, dass es nicht selten gerade die späteren Anhänger der Kabbala unter den christlichen Gelehrten waren, die sich mit Vorliebe auch der Lullischen Kunst zuwandten[5]).

---

[1]) ibid. pag. 95: namque nulla auctoritas constans ex veris et necessariis principiis contradicit veritati, haec enim est principalis scholae Kabbalistarum positio.

[2]) ibid pag. 107. Receptum enim nullum recipitur nisi per modum recipientis, cujus signum est perfectio philosophiae Platonis in eo, quod est, quoniam, ubi philosophia Platonis desinit, ibi incipit Kabbala sapientia.

[3]) ibid. pag. 78: Duodecim principia philosophiae seu lamentatio philosophiae contra Averroistas. Pag. 139: Rursus intellectus, quia sum intellectus agens, sum forma, et quia sum intellectus possibilis sum materia. Ars magna IX., cap. 35, pag. 404: Angelus per suum principium est efficiens effective, et sua forma est de suis tivis constituta, videlicet de suo essentiali bonificativo, magnificativo etc. Et sua materia est constituta de suo bonificabili, magnificabili etc. ibid. pag. 407.

[4]) Stöckl a. a. O., S. 932.

[5]) Stöckl, S 939.

Jakob Emden über Berend Cohen.

Meine Vermuthung in Betreff der Identität von Jakob Emden's Berichterstatter mit dem Gründer der Hamburger Talmudklause Berend Cohen [1]) hat eine ebenso rasche als erwünschte Bestätigung erhalten. Durch die Güte des Herrn David Kohn in Odessa, des vielverdienten Erforschers der Geschichte des Sabbathianismus und des Herausgebers von Abraham Ibn Esra's Gedichten, bin ich bereits heute in der Lage, aus der Handschrift von Jakob Emden's Selbstbiographie (מגלת ספר) weitere Mittheilungen über Bär Cohen vorzulegen, die alle Angaben Glückels von Hameln bis in's Einzelne bekräftigen.

Es dürfte dadurch auch die Vermuthung sich bewahrheiten, dass die Verstimmung zwischen R. Zebi Aschkenasi, dem Vater Emden's, und Bär Cohen von der Zeit herzuleiten sein wird, da dieser zum Behufe seiner neuen Eheschliessung des am Sterbebette seiner Frau gegebenen Versprechens, ihr Mündel zu heirathen, entbunden werden wollte. Damals mag R. Zebi Aschkenasi, wie es von seiner strengen Gesinnung und Unabhängigkeit vorauszusetzen ist, dem allmächtigen Vorsteher von Altona mit seinem Veto in den Weg getreten sein.

Möchte endlich die bisher nur als Bruchstück bekannt gewordene Selbstbiographie Emden's, soweit sie handschriftlich erhalten ist, an's Licht gezogen werden!

R. Jacob Emden's Äusserungen über Bär Cohen lauten: p. 50—2. וכן היה אהוב לכל העם מקצה (הוא הנאון חכם צבי) . חוץ מאחד התקוף בעיר ק' אלטונא, הוא הקצין המפורסם ר' בער כהן ע"ה, שזה האיש היה כמעט נעבד מרוב בני ק' א', מחמת רוב

---

[1]) S. oben S. 225. Bei dieser Gelegenheit mögen einige Druckfehler, die im ersten Theile meiner Arbeit über Berend Cohen stehen geblieben sind, ihre Berichtigung finden. S. 220 Z. 2 v. u. l. Haus statt Herz. Das. gehört an die Stelle von n. 2 die n. 1 von S. 221 und umgekehrt.
S. 223 Z. 5 l. Freigiebigkeit.
S. 224 Z. 8 l. in der statt in dem.
S. 225 n. 2 l. ועלי(ו)[נ]מן.
S. 228 Z. 9 l. Testament einschärft, kein.
„ „ n. 1 Z. 1 l. p. 30 n. 6.

עשרו והצלחתו הגדולה, כי בא לכאן נודד ללחם בחור עני ודל, ואח"כ נתעשר עשירות מופלג מאד, גם לא היו לו בנים עד שעברו שנת חמשים משנותיו וכבר נידל ב"א להיות יורש עשרו הרב, אחר שמתה אשתו ראשונה, ונשא אשה ילדה והוליד ממנה בן, אחר מתה גם היא, ונשא אחותה והוליד בנים ובנות וראה שמחות רבות, בבנים ובבנות עשה שדוכים נדולים, בנו הגדול לקח בת הק' הגדול שבוין המפו' ר' שמשון ע"ה. והצליח האיש ההוא בוקנותו מאד, גם עושר גם כבוד ונדולה היה לו בשפע עצום, לא נשמע ולא נראה בדורות הללו כמוהו, וכל בני הק' כפופים לו ונשמעים למאמרו, ביחוד בהיותו קצת למדן נ"כ, ובאמת היו לו גם הנהנות טובות, שוקד על הספר בכל עת שהיה פנוי ממו"מ, גם קבע ביה"מ בביתו, והיה מספיק להלומדים של הבה"מ צרכיהם די מפוקם בכבוד נדול, גם צדקות וטובות הי' לעניי העיר מביתו, אבל עיקר הנאות ע"י נשותיו, בפרט ע"י האחרונה. היא היתה עושה הרבה טובות בלי ידיעתו, כי באמת לא היה ותרן ולא נדיב במבעו, כי רוב עשרו הכריחהו שלא להיות כילי, לכן כמדומה, כד בעי לא עבר לפי ערכו הגדול, גם היה זקן ונשוא פנים אצל השרירה, ע"כ במובתם של בני אלטונא ושלא במובתם, היו נכנעים אליו ויראים ממנו מאד, כי היה בידו ממש לא לבד הנדנת הצבור כ"א גם מעמד יחידים, סוחרים ותגרים הלוקחים בהקפה הי' מסר בידו, מי שהיתה עינו רעה בו, היה מקפח פרנסתו, וכו', באופן שכל מי שהיה נתן עיניו בו חיש מהר היה מתנקם עמו ויורד עמו לחייו, לפי שלא סר למשמעתו. לפיכך היה כמו פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור, וזה הנבר אולם עם שהיה מכיר מצלת אמ"ה ו"ל, היה מתנגד אליו בסתר, עם שהיה מראה לו אהבה בנלוי, מפני שלא החניף לו אמ"ה ולא נשא לו פנים והוכיחו על פניו במה שלא נהג כשורה.

וכן אמר אלי רב"ך (ר' בער כהן) ע"ה, ביחוד בהיותי מתארח בביתו, וכה הי' דבריו, כשעלה וכרונו ז"ל לפניו (הוא הנאון חכם צבי), אמר אלי, ידעתי והברתי מצלת אבא של מעלת כבודו ז"ל, שהיה יחיד בדורו, רק חסרון אחד היה בו, שהיה מכיר עסק ערך עצמו וד"ל, לכך לא הי' חושב אדם אחר הרבה רק הי' דבריו עמו בלשון חכמה.

p. 54.

David Kaufmann.

Notizen*).

I.

Zu meiner „Notiz" (S. 229, d. J.) macht mich Herr S. J. Halberstam auf nachstehende Mittheilung in Rabbinovicz' דקדוקי סופרים, Joma, S. 184 aufmerksam וכתב רבי' אליקום בשערו של (ein Zeitgenosse Raschi's) שעיר ואומרים לו טול חמאתינו וצא וכן פי' בפסקי רי"ד כלומר טול מדרה עונותינו עליך וצא. Wenn man nun nicht eine פלונתא zwischen Raschi und den Genannten statuiren will — in diesem Falle ein Streit nicht um des Kaisers, sondern des Bockes Bart —, dann empfiehlt es sich in Raschi במשולח nicht auf den Sendboten, sondern auf den Bock zu beziehen. Die פלונתא ist übrigens auch durch meine Erklärung behoben. Auch in Bertinoro ist nach David Corinaldi (בית דוד) במשולח zu lesen, wie Herr H. schreibt.

Güdemann.

II.

Wer wurde gezaust? Herr Oberrabbiner Dr. Güdemann findet es (diese Monatsschrift S. 229) befremdend, dass ich ohne jede Begründung gegen Herrn Büchler die Bemerkung machte: „Nicht die Haare des Sündenbockes, sondern die des Mannes, der ihn führte, wurden gezaust" (das. S. 141), und möchte die auch von ihm getheilte Auffassung B.'s solange nicht aufgeben, bis ich nicht den Irrthum mit überzeugenden Gründen nachweise. Dr. G. versucht es auch, die von mir zurückgewiesene Erklärung zu rechtfertigen.

Folgende Gründe waren es, die mich bestimmten, B.'s Auffassung der fraglichen Mischnastelle ohne Weiteres zu verwerfen. Die Stelle Mischna Joma VI lautet wörtlich (4): Und sie machten ihm eine Brücke (oder Treppe) wegen der Babylonier, die sein Haar zu zausen pflegten, indem sie zu ihm sagten: nimm und gehe! nimm und gehe! Vornehme Jerusalemer pflegten ihn bis zur ersten Hütte zu begleiten (folgt die Angabe der Anzahl der Hütten). (5): Bei jeder Hütte sagten sie zu ihm: hier ist Speise, hier ist Wasser . . . Da sich das Pronomen in den letzten Sätzen unbestreitbar nur auf den Führer beziehen kann, so liegt es auf der Hand und ist selbstverständlich, dass auch die Pronomina in dem unmittelbar vorangehenden Passus von der Brücke und dem Zausen der Haare auf den Führer, und nicht auf den Bock zu beziehen sind. Ueberdies ist die andere Auffassung auch aus inneren Gründen ganz ausgeschlossen. Sehen wir uns die Situation näher an. Bei dem Glauben, die Sündenvergebung sei von dem Absturze des Bockes vom Berge abhängig, trachtete man, diesen Moment möglichst zu be-

---

*) *Zu der Frage, auf wen sich im Satze* תולשין בשערו *(M. Joma VI, 4) das Suff. der 3. sing. m. bezieht, geben wir den beiden geehrten Herren Mitarbeitern, welche die entgegenstehenden Meinungen vertreten, noch einmal das Wort. Damit dürfte die Angelegenheit erschöpft und erledigt sein.* Red.

schleunigen. Er wurde aber durch die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer, welche vorangehen mussten, verzögert. Die Leute wurden ungeduldig. Die ungestümen Babylonier versuchten es, den erwünschten Moment durch rohe Gewalt, durch Zausen der Haare rascher herbeizuführen. Es kann, glaube ich, nur der Mann am Haare gezaust worden sein, damit er dadurch zum sofortigen Aufmarsche und rascherem Gehen gezwungen werde. Denn was hätten die Babylonier mit dem Zausen der Haare des Bockes bezwecken können? Und wäre wirklich der Bock, und nicht der Mann gezaust worden, so wäre es ein seltsames Zartgefühl von Seiten der Tempelverwaltung gewesen, zum Schutze des Thieres eine Brücke zu errichten.

Auch können die Worte „nimm und gehe" unmöglich dem Bocke zugerufen worden sein, wie Dr. G. behaupten möchte. Abgesehen davon, dass die Sünden, welche Dr. G. als Object des „nimm" substituirt, mit keiner Silbe erwähnt sind, so beweist die Stelle, auf welche er sich beruft, gerade das Gegentheil von seiner Behauptung. Zu „nimm und gehe" der Mischna citirt nämlich der Talmud (Joma 66b) aus einer Boraita als Fortsetzung des Zurufes: „Was verbleibt denn hier der Bock? Die Sünden der Generation sind gross." Diese, aus der Ungeduld der Leute hervorgegangene rhetorische Frage spricht von dem Bocke in der 3. Person, folglich war der Zuruf keineswegs eine an den Bock gerichtete Apostrophe. Noch deutlicher erhellt dies aus der Version dieses Zurufes bei Chananel, Aruch (s. v. צפר, s. Kohut) und in einer Handschrift bei Rabbinowitz zur Stelle. Dort lautet der Zuruf: Führe (oder schleppe)! Der Bock ist klein, und die Sünden der Generation sind gross[1]). Es ist klar, die Anrede war nicht an den Bock, sondern an den Führer gerichtet.

In Anbetracht dieser sprachlichen und sachlichen Erwägungen konnte bei mir über den wahren Sinn der Mischna kein Zweifel aufkommen, zumal die meisten gangbaren Commentatoren dieselbe ebenfalls so auffassen, dass sie die Haare des Führers zausen lassen. Ich begnügte mich daher in meinem Referate über das Werk des Dr. Büchler mit der erwähnten kurzen Bemerkung. Der mir gemachte Vorwurf trifft eigentlich die Herren G. und B. Wenn sie sich veranlasst fühlten, die Mischna gegen ihren Wortlaut und gegen die Auslegung der meisten Commentatoren zu erklären, so waren sie verpflichtet, ihre Auffassung überzeugend zu begründen.

Ich gehe nun zu der Beweisführung des Dr. G. über. Dr. G. meint, es sei unrichtig, den Bock als Object des „nimm" hinzustellen, „denn der Führer nahm den Bock nicht, sondern führte ihn." Als ob das Nehmen das Führen ausschliessen würde! Ganz so wie die Babylonier sagt Pharao: Nehmet euere Schafe und euer Rindvieh, wie ihr sagtet, und gehet (Ex. 12, 32). Auch Pharao versteht also unter קחו „führet", und wirklich übersetzen unsere aramäischen Versionen und die Peschito dieses Wort mit דברו (führet). Ferner meint Dr. G., es wäre seltsam, wenn die Babylonier immer den Führer gerade an den Haaren gezaust hätten, und fragt: wurde denn immer ein Lockenkopf zum Führer bestimmt? Kann er nicht auch kurz geschoren gewesen sein? Warum hat er sich nicht kurz frisiren lassen? u. s. w. Ich könnte antworten, man hätte ja auch die Böcke kurz scheeren können. Ich thue es nicht und bemerke nur, dass an lebenden Körpern die Haare nicht

1) תנא: משוך! צפירא דין זעיר, וחיבי דדרא סניאין.

der einzige Angriffspunkt sind. War der Führer kurz geschoren, so wurde er durch Ohrfeigen, Zerren an den Ohren und sonstige Thätlichkeiten, welche in Mischna Baba kamma VIII, 6 neben dem Zausen der Haare aufgezählt sind, zum sofortigen Verlassen des Tempels und der Stadt gezwungen. Dr. G. meint „das Zausen der Haare ist doch nicht das Mittel, einen Menschen zur Eile anzutreiben." Er scheint also dieses Mittel nur bei Böcken als probat zu betrachten. Die Jerusalemer Führer waren gewiss anderer Meinung, und trachteten dem Zausen an ihrem Haare ehemöglichst zu entgehen.

In Fällen, wo die Sachen so klar liegen, wie in dem unserigen, ist es wohl überflüssig, resp. unnütz, sich auf Commentare und Uebersetzungen zu berufen. Doch kann ich folgende Bemerkungen nicht unterdrücken. Neben R. Chananel, Aruch, Meïri und vielen Anderen, theilt auch Raschi (und ihm folgend Bertinoro) die Auffassung, welche ich vertrete, nicht „scheinbar", sondern unwiderlegbar. Raschi giebt den Inhalt der Mischna in folgenden Worten wieder:[1] „Eine Art Treppe machten sie ihm, welche hoch war, und er ging über jene Treppe aus der Tempelhalle und zur Stadt hinaus, damit die Babylonier den Führer nicht anrühren[2]) könnten. Denn sie pflegten ihn an seinem Haare zu zausen, indem sie zu ihm sagten: nimm schnell und gehe, und lasse unsere Sünden nicht länger bei uns verbleiben". Mit den Worten: „damit die Babylonier den Führer nicht anrühren könnten," sagt Raschi ganz deutlich, wer nach seiner Meinung der Gezauste war, und mit dem Wörtchen „schnell" macht er den Zweck des Zausens klar. Hätte Raschi das Suffix in בשערו auf den Bock bezogen, so hätte er als gediegener Commentator schreiben müssen: כדי שלא יוכלו הבבליים להגיע אל (od. עד) המשלח, לפי שהיו רגילין לתלוש השעיר בשערו.

Man darf wohl einem musterhaften Erklärer wie Raschi nicht zutrauen dass er Ausdrücke und eine Diction anwendet, welche das Gegentheil von dem, was er sagen will, involviren. — Ich will nicht verhehlen, dass andere Erklärer das Zausen der Haare auf den Bock beziehen. So nach Rabbinowitz, Eljakim ha-Lewi und Jesaja de Trani. Aber diese, und noch weniger die von Herrn G. citirten Uebersetzer können hier in Betracht kommen. Die Mischna erklärt sich von selbst. Isaac Nuñez-Vaëz verzeichnet in seinem Buche שיח יצחק fol. 102b die andere Erklärung und bemerkt sehr richtig ואין זה מפשט משנתינו. —

Schliesslich noch ein Wort über den von Dr. G. aus dem Barnabasbriefe erbrachten Beweis. Man weiss, was von den Citaten und Angaben dieses Briefes zu halten ist. Was unser Thema anbetrifft, so erblickt der Verfasser (wie Justin, Dialog c. 40) in den Böcken des Versöhnungstages das Vorbild Christi. Dabei entstellt er die Thatsachen und erdichtet neue, um in denselben Parallelen zur Passionsgeschichte zu finden. So kennt er ein Gebot, welches den Priestern vorschreibt, am Versöhnungstage, während das Volk fastet, die Eingeweide des Bockes ungewaschen und in Essig zu verzehren. Eine andere Vorschrift in Betreff des Sündenbockes lautet bei ihm: „Und speiet ihn Alle an, und stechet ihn und leget scharlachrothe Wolle um sein Haupt, und so werde er in die Wüste gestossen." Kurz, der Barnabasbrief überträgt

---

1) כמין מעלה עשו לו שהוא גבוה, ויוצא דרך אותו הכבש חוץ למזרח והוץ לעזרה כדי שלא יוכלו הבבליים להגיע במשולח, לפי שהיו רגילין לתלשו בשערו ואומרים לו: טול מהר וצא ואל תשהה עוונותינו אצלנו עוד. Aeltere Editionen haben במשלח ohne Waw, so auch Bartinoro.

2) להגיע במשלח bedeutet nicht „den Sendboten erreichen", wie Herr G. übersetzt. נגע mit der folgenden Präposition ב kann nur anrühren, anfassen bedeuten.

die Leiden Christi auf den Sündenbock. Diese Angaben sind wohl wenig geeignet, Licht über die fragliche Mischnastelle zu verbreiten. Aber Dr. Güdemann meint: „Jedenfalls weiss der Barnabasbrief nur von dem an dem Bocke verübten Muthwillen, und in diesem Punkte darf man ihm Glauben schenken.“ Ich meinerseits wüsste nicht, warum man Barnabas gerade in diesem Punkte Glauben schenken sollte. Dass Barnabas vom Bocke und nicht vom Manne spricht, ist sehr natürlich. Der Bock galt als Vorbild Christi, während die Misshandlung des Mannes ihm ganz gleichgiltig war.

A. Epstein.

Besprechung.

Brody H. Dr., Kuntras Ha-Pijutim nach der Machsor-Vitry-Handschrift. (Brit. Mus. Bdd. 27 200 u. 27 201.) Berlin 1894. 86 SS. [Unter den Schriften des Jahrgangs X der Mekize Nirdamim].

Luzzatto, dessen Emsigkeit wir die leider einzige Beschreibung des almanzischen Machsor-Vitry-Codex verdanken, erwähnt in seinen Arbeiten öfter eine Piut-Sammlung unter dem Namen Kuntras Ha-Pijutim, die in diesem Codex durch eine spätere Hand ihren Platz gefunden hat. Brody hat es sich nun zur Aufgabe gestellt, diesen Kuntras Ha-Pijutim zu veröffentlichen, um dadurch die Hurwitz'sche M.-V.-Ausgabe gewissermassen zu ergänzen. Von den 107 Nummern der Sammlung sind bloss beiläufig 36 Nummern hier zum ersten Mal veröffentlicht, die übrigen waren zumeist schon bekannt, hauptsächlich durch Luzzatto's Tal-Orot und Briefe, theils durch Hurwitz, Dukes, Sachs und endlich durch verschiedene Machsorim. Der Mek.-Nerd.-Verein hat jedoch jedenfalls durch diese Herausgabe der jüdischen Litteratur einen grossen Dienst erwiesen, da die sonst zerstreuten Stücke dem Forscher dadurch zugänglicher geworden sind und da unter den 36 neuen Nummern sich so manche Perle der synag. Poesie befindet.

Brody begleitet die einzelnen Stücke mit Anmerkungen, die zumeist sich nur auf Varianten beschränken. Es wäre höchst wünschenswerth gewesen, wenn der Herausgeber auch den Sinn der zahlreichen dunklen Stellen durch Quellennachweise erklärt haben würde. Die correcte Ausgabe der schweren Piutim ist im Grossen und Ganzen geglückt, wiewohl es darin auch zahlreiche kleinere Verstösse giebt, die der Herausgeber leicht hätte vermeiden können; so z. B. ist in Nr. I Zeile 8 mit Hurwitz richtiger רטייה statt רטויה zu lesen, Zeile 2 השם statt השר. In Nr. XI Zeile 2 ist statt נשבה richtig נשב zu lesen. Da Brody sämmtliche Varianten registrirt, so hätte er bei Nr. 18, Zeile 5 statt קדשו פניו nach Luzzatto's Diwan בקשו אלכם anführen sollen, oder zu Zeile 11 statt לך לבד, רק לך. In Nr. 37 Zeile 2 ist statt היקרים richtiger הם יקרים zu lesen, da die Zeile aus drei Wörtern besteht. In Zeile 9 heisst es in MP., dessen Varianten hier Brody mittheilt, statt פיו, קול, statt ויאריך ומאריך, Zeile 12 statt להודות richtiger להבין. Zeile 20 ergiebt bei Brody keinen Sinn, sie muss mit MP. richtiger heissen

כל אשר יזמו וחשבו. לא כמו חשב וידע.

In Nr. 48 Ende der vorletzten Strophe verbessert Brody falsch die Handschrift, da es in MP. richtig nach Micha 7, 7 heisst: ואני בד׳ אצפה

אגילה באלהי ישעי. Unrichtig ist es auch, wenn Brody gegen Zunz und Luzzatto in Nr. 102 Zeile 1 יונה in יעלה verbessert, denn das bietet kein verständliches Bild, während das Bild der Taube (Israels), die auf Adlerschwingen getragen wird, häufig wiederkehrt, so z. B. in der herrlichen Gëula des Jude Halewi zum Sabbath vor Schebuot.

יונה נשאתה על כנפי נשרים

In Nr. 105 Zeile 16 ist חפרה unrichtig, denn es muss mit MP. doch wohl כפלה heissen, denn in der oberen Zeile erwähnt der Peitan bloss das zusammengelegte Kleid, in der nächsten Zeile aber das zusammengenähte. Vgl. übrigens Menachot 41a, wo es deutlich heisst: ת"ר טלית כפולה חייבת בציצית ורבי שמעון פוטר ושוין שאם כפלה וחפרה שחייבת.

Dies sind jedoch Kleinigkeiten, die den Werth der Arbeit nicht verringern.

Bloss Nr. 10 bietet einen fehlerhaften und daher gänzlich unverständlichen Text. Zeile 2 ist statt במי תלחיו, das einfach unverständlich ist, richtig מלחתא zu lesen, wodurch natürlich die Zeile eine richtige Deutung findet. Das glänzende Kleid spannte Er aus wie ein Gewand, womit das Himmelszelt gemeint ist. Zeile 3 ist statt נררו richtig נודדו (= es versammelten sich) zu lesen. In Zeile 4 ist רידם nach Job 15, 12 in ריזם zu verbessern. In Zeile 6 ist laut einer aus dem Anfange des XVI. Jahrhunderts, stammenden, einen M.-Commentar enthaltenden Hsch., die ich der Güte meines geehrten Lehrers, des Herrn Prof. Dr. David Kaufmann verdanke, der Text so zu verbessern:

הקליט וידי ביצירת ששת
החז בכולה בלי אששת

Der Sinn dieser schwierigen Stelle wäre dann mit Bezug auf Ber. r. P. III u. IX., Koh. r. III, 11 אר"י בר ס'מון יהי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי ערב מיכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן א"ר אבהו מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי.

„Gott flocht das Wörtchen ויהי ein bei den sechs Schöpfungstagen, als er sah, dass Alle (Welten nämlich, die er bis jetzt erschaffen hat) ohne Stärke seien." Zeile 6 ist statt במבטיחה und statt וליחש וליחוש zu lesen, worunter nach Prov. 21, 22 (Vs. Jalkut das.) die Thora gemeint ist. Falsch verbessert Brody die gute Leseart נבלים in נחלים, denn unter den Wasserschläuchen ist der Himmel gemeint. Zeile 8 ist וחרב nach der oben erwähnten Hsch. חברבור zu lesen, worunter der durch Lämmerwolken gesprenkelte Himmel gemeint ist, statt ומולים ist אבלים zu lesen. In Zeile 9 ist mit der Hsch. מכם בקרנות איילה פרוזים zu lesen. In Zeile 10 ist durch falsche Lesung des צ, das in den Handschriften י gleicht, aus צדדו falsch וינדדו geworden. In Zeile 13 ist statt מדך מרך zu lesen, worunter das Gehinnom gemeint ist, welches nach Ber. r. IV am 2. Tage erschaffen wurde. Zeile 14 ist statt נגר richtiger נגיד zu lesen „Der Fürst Sagiel ist gesetzt über diejenigen, die geschlagen werden in der Unterwelt". Zeile 15 ist statt הידד richtiger דרז, Zeile 16 statt בכאיה בכמיה zu lesen, Zeile 17 ist פרץ richtiger als פריו und der Sinn ist „Er liess den, der die Gewässer siedend macht, gross wachsen (d. h. den Lewiathan nach Job 41. 29), statt יחודם ist יחרם (von חרם = Netz) zu lesen.

Budapest. Dr. Max Weisz.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob.

Von

Rabb. Dr. **B. Königsberger.**

(Fortsetzung.)

6, 28. Man hat sich nach V. 27 eine Pause zu denken: Die Freunde, von Hiob zurecht- und abgewiesen, schicken sich an, ihn zu verlassen. Er bittet sie jedoch, sich ihm zuzuwenden. Doch er ist weit entfernt, mit ihnen weiter zu rechten, und indem er sich nunmehr an Gott wendet, bittet er sie, Zeugen seiner Vorstellungen zu sein, dass er die Wahrheit sage, resp. ihn durch ihre Anwesenheit davon zurückzuhalten, Gott mit seinen Vorhaltungen zu belügen. Seine Bitte, ihm in seinem Rechtsstreite mit Gott beizustehen, setzt er nun fort: „Kehret doch um" (שֻׁבוּ oder „setzet euch nieder" [שְׁבוּ]). „Nicht bestehe Unrecht" (d. h. nicht will ich ferner des Unrechts geziehen werden, sondern höchstens unschuldig leiden). — Der zweite Theil des Verses steht nur zu den Worten אל תהי עולה in paralleler Beziehung; שבו נא ist Einleitung (vgl. 8, 6). Wenn wir nun versuchen, das K'thib zu erklären, so bietet uns der vorliegende Text ungeheure Schwierigkeiten; denn man darf keineswegs in Ermangelung eines Beleges שבי mit Hahn durch „meine Antwort" übersetzen. Erwägt man aber, dass der vorliegende Text in der Trennung der ursprünglich zusammenhängenden Worte nicht immer glücklich gewesen ist (z. B. 2. Kön. 17, 13, wo im K'thib כל נביא וכל חזה st. כל נביאו כל חזה zu lesen ist), so wird man nicht anzustehen brauchen, auch hier zu lesen: ושב יעוד צדקי בה. Das Inf.-Adv. שָׁב bedeutet: „wiederum, von Neuem, ferner"; vgl. 1. Sam. 3, 5. Bez. der Form יעוד kann man im Zweifel sein, ob man es als Qal von עוד „persönlich zeugen", vgl. das K'thib אעודך Thren. 2, 13 (der Hiph'il drückt die Zuhilfenahme von Medien aus) auffasst oder besser als Qal zur Polel-Form יעודד „Bestand verleihen" durch „bestehen" übersetzt. Beides ergiebt einen sehr guten *(? Red.)* Sinn: „und wiederum soll hierdurch mein Recht bestehen".

7, 1. Mg. liest ימו (def., nach dem plur. וכימי) und knüpft daran eine agadische Deutung.

7, 4. Eine sehr interessante Auffassung des Verses regen die Ausführungen B. Szold's (p. 71) an, der die Worte ומדד ערב als Vordersatz der 2. Vershälfte nimmt. Er übersetzt: „Wenn ich mich niederlege, dann spreche ich: wann werde ich aufstehen können? Und wich (richtiger: zog sich hin) der Abend, dann war ich satt von Umwälzungen bis zur Dämmerung".

7, 8. עין ראי ist von Gen. 16, 13 zu unterscheiden. Dort ist רָאִי Inf. und אל ראי nicht „der Gott, der mich sieht", sondern „der Gott, der von mir gesehen wurde," mit Bezug auf den Engel, der sich Hagar gezeigt hatte, also von ihr gesehen wurde. Belässt man עין als Stat. constr., wie es die Mass. thut, dann ist das Auge derjenigen gemeint, die ihn sonst in seinem Glanze sahen und ihn jetzt nicht mehr so wiedersehen werden, da (Hitzig) Gottes Augen gegen ihn gerichtet sind und er der Vernichtung verfallen ist; liest man jedoch עַיִן, so bedeutet עין ראי „mein sehendes Auge", das mich sah in meiner früheren Grösse. Diese Auffassung ruht auf den in V. 6 mitgetheilten Worten לא תשוב עיני לראות טוב. Vgl. unten 15, 12. 21, 20, wo עין ebenf. gen. masc. ist.

7, 10. Auch die Stelle ולא יכירנו עוד מקומו muss, wie der Gebrauch des Plurals, zur Bezeichnung des unbestimmten „man" und das Suff. der 3. pers. f. (z. B. בה) für das unpersönliche „es", als Eigenthümlichkeit der neuhebr. Syntax, betrachtet werden. Der erste Verstheil besagt nämlich, dass Hiob, sobald er gestorben wäre, nimmer in sein Haus zurückkehren würde, und man ist berechtigt, anzunehmen, dass auch in יכירנו dasselbe Subject stecke (nicht מקומו). Es ist, wie gesagt, bes. neuhebr. Construction, dass durch ein Suffix auf das nachher explicirte Object hingewiesen wird. Die Stelle lautet demnach: „und er wird nicht mehr wiedersehen seine Stätte". (Eine Umdeutung von מקומו durch אנשי מקומו erübrigt sich sonach.) Wenn man in der neuhebr. Sprache gewöhnlich dem genaueren Objecte, auch wenn es im Accus. steht, noch ein ל vorsetzt, so ist das eig. vulgäre Ausdrucksweise, was in einem Kunstwerke nicht vermisst wird; jedenfalls macht das vorangehende Suffix die Casuspartikel את überflüssig). — Es verschlägt gegen unsere Auffassung nicht, wenn man in יכירנו „man" als Subject annimmt; dann bedeutet das Suffix entweder den betr. Menschen, wobei מקומו eine erklärende Umschreibung wäre, oder es ist, wie

vorerwähnt, gebraucht. Jedenfalls ist der Hinweis auf 8, 18 verfehlt, weil dort (in וכחש) keineswegs ein Objectswechsel angenommen werden kann; ebenso dürfte 20, 9 in תשורנו, ebenso wie bei שזפתו, עין Subject sein (dah. femin.); so auch Böttcher, Ausf. Lhb. d. hebr. Spr. § 658, 21.

7, 16. Der Parallelismus veranlasst mich, entsprechend dem 2. Verstheile, auch im 1. einen Wunsch ausgedrückt zu sehen, weshalb ich die Stelle, bez. der Bedeutung von מאס Rosenm., Stickel u. A. folgend, übersetze: „Möchte ich doch dahinschwinden, da ich doch nicht ewig leben werde!“ — Ich glaube, dass auf diese Weise die Schwierigkeit im Zusammenhange der beiden Satzhälften (vgl. Dillm.) schwindet. Es entspricht dann מאסתי dem חדל ממני und לא לעלם אחיה dem כי הבל ימי. Ich verweise noch auf das Targ., das gleichfalls לא לעלם אחיה als Grund zu מאסתי annimmt und paraphrasirt: דלא לעלם אחי. Auch Simon b. Zemach nimmt לל״א als Causalsatz in s. Comm. „Oheb mischpat“. Auf die Stelle 9, 21 (אמאם חיי) kommen wir weiterhin zu sprechen.

8, 12. Vielleicht ist לא יכמוש wegen des Parallelismus nicht temporal, sondern consecutiv zu nehmen: „obwohl es (noch nicht reif geworden, sondern) noch in der Blüthe steht, braucht es nicht abgepflückt zu werden“ (denn es fällt von selbst ab).

8, 16. Man beachte die fem. Form גנה (im neuhebr. und chald. גִּנָּה)!

8, 18. In וכחש ist nicht מקמו, sondern ein „man“ als Subj. zu denken.

8, 19. Da im Hiob statt des ם oft ש steht, ist משוש durch מסום „Vergehen, Schwinden“ zu übersetzen; vgl. כעש = כעם, ימוש (9, 26) = ימום.

9, 9. Nach der Plene-Form עִישׁ (nicht עַיִשׁ) 38, 32 ist wohl auch hier u. s. עש zu lesen.

9, 12. יחתף ist nur noch durch subst. חתף Spr. 23, 28 zu belegen. Mg. schreibt, ohne dass es Buber aufgefallen ist, יחמף (bei V. 13 יחתף); desgl. Targ. Denselben Gedanken, wie unser Vers, giebt Dan. 4, 32 wieder (Hitzig).

9, 15, 16. Die früheren Uebersetzungen geben den Sinn des Verses und seinen Zusammenhang mit den folgenden nicht prägis genug wieder. — Wir müssen zunächst statt אֶעֱנֶה lesen אֵעָנֶה (pass.), was, verneint, dem אתחנן besser entspricht. Die unrichtige Vocalisation ist durch אענו (V. 14) veranlasst worden.

Sodann verlangt der Parallelismus für לְמִשְׁפָּטִי die Lesung לְמִשְׁפָּטִי wie anderweitig bereits hervorgehoben wurde. Nun ist hier אף כי nicht Folgerungspartikel (קל וחומר) für den Schluss a maiori ad minus, sondern in derselben Bedeutung, wie lat. etiamsi = אף כי, gebraucht, sonst wäre jedenfalls der Optativ אבחרה zu verwerfen. Das V. 15 einleitende אשר ist entweder consecutivisch gebraucht: „sodass, wenn . . .“ oder nur bekräftigend, etwa im Sinne von „fürwahr“ (vgl. 1. Sam. 15, 20). Die Stelle ist danach zu übersetzen: „Wollt' ich auch Rede stehen, wählt' ich auch meine Worte gegen Ihn — (so würde es doch dahin kommen), dass (oder: fürwahr, ich würde, wenn ich auch Recht hätte . . .) ich, wenn ich [auch] Recht hätte, nicht gehört werden (Erwiderung finden) würde und trotz meiner Gerechtsame flehen müsste; — (16) und selbst wenn ich riefe und Er mir erwiderte, würde ich nicht glauben, dass Er meine Stimme vernommen.“ — Die folgenden Verse enthalten die Begründung für Hiob's Ungläubigkeit. — Szold (p. 95, vgl. auch p. 102) hat eine originelle Auffassung des letzteren Verses, die schon darum berechtigt erscheint, weil es unverständlich wäre, wie Hiob daran hätte zweifeln können, dass Gott seine Stimme gehört hätte, auch wenn Er antwortete. Wie wäre es denn denkbar, dass Gott antwortete, ohne gehört zu haben? Szold erklärt daher die Stelle folgendermassen: „Wenn ich riefe, würde Er mir antworten? Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme achtet!“ Durch diese geistreiche Auffassung der Stelle wird Merx' Conjectur כי אאוין קולו erst recht abweisbar.

9, 20. 21. פי kann hier (trotz 15, 6, das ja in ganz anderem Zusammenhange steht) nicht Subj. von ירשיעני sein: 1) spricht das Vorhergehende, 2) der Parallelismus dagegen; es gehört zu אצדק: „(20) Wär' ich auch gerechtfertigt durch meinen Mund — Er würde mich doch verurtheilen; wär' ich tugendhaft — Er würde mich für verkehrt erklären. (21) Nun bin ich aber ohne Fehl, komme aber nicht zu Bewusstsein und verschmähe mein Leben.“ Wenn es nicht zu kühn wäre, würde ich mit Gersonides in V. 21 die Worte תם אני durch „ich vergehe“ (nach Gen. 47, 18 u. s.) übersetzen.

9, 32 u. 33 ist לֹא zu lesen: „Fürwahr, wär' Er ein Mensch wie ich, so wollte ich Ihm schon antworten — (oder) wäre (wenigstens) ein Entscheider zwischen uns . . .“ Daran schliesst sich als Schlussgedanke: (V. 35b) „denn nicht bin ich fest (sicher), wenn ich allein bin“. Vgl. 14, 16.

10, 1. Die Form נְקָטָה kann nicht von קוּט kommen, und durch die Annahme eines Pass. נָקְטָה, gegen die ich im Princip Nichts einzuwenden habe, die durch Ex. 6, 9 nur dann zu belegen wäre, wenn ט mit Dagesch geschrieben würde, wäre nur dann der Grammatik und dem Sinne der Stelle Genüge geleistet, wenn man statt des Stammes קוּט ein קטט annimmt. Ein Substantiv קִטְטָה (vgl. auch nhbr. מקניט „kränken") kommt in der neuhebr. Sprache (im Talmud und Gebetritual) vor, parallel den Substantiven פְּגַע רַע, מַחֲלָה, תַּכְלָה und פַּרְעָנוּת. Bez. der Vocalisation vgl. Gen. 11, 7 (Gesen. Gramm.[23] § 67 Anm. 11), Ez. 41, 7 (Jesaja de Trani II). J. Qimchi und Gersonides übersetzen es durch נכרתה „vernichtet". Mit gutem Blick macht Serachjah aus Barcelona darauf aufmerksam, dass V. 1 zum Ende des vor. Cap. gehört und dass אמר (V. 2) durch „(dann) würde ich sprechen" zu übersetzen ist. Auch Targ. übersetzt es durch אתגזרת „ist abgeschnitten" (vgl. 8, 14, wo Targ. dem Sinne nach תזוח „weichen" paraphrasirt).

10, 8. Unmöglich kann hier ותבלעני durch „und nun verschlingst Du mich" übersetzt werden. Dem widerspricht nicht nur das Athnach, sondern auch der Parallelismus. Vielmehr ist es mit den meisten jüdischen Erklärern durch „umhüllen (sc. mit Fleisch und Haut)" wiederzugeben (vgl. כבלע Num. 4, 20). — עצב ist das arabische (vgl. Mg. und Del. 129 Anm.) „mit Sehnen, Adern durchziehen". Man hat auch unser עצב mit עצם (vgl. noch V. 11) zusammengestellt, was bei dem Wechsel von ב und מ nicht übel ist. Mg. verweist noch auf M. Sabb. XXII, 6: אין מיצבין את הקטן (Strack verweist in seiner Ed. des Tract. auf unsere Stelle) die Knochen des Kindes darf man nicht dehnen und recken, um sie gerade zu machen. Dass das Verb mit Wav hinter יחד סביב steht, darf nicht auffallen; vgl. Ps. 68, 10 נחלתך ונלאה; ib. 90, 4 כי יעבר (ואשמורה). — Man kann nicht einwenden, dass V. 9b ebenfalls von der Vernichtung spricht; denn dort ist nur von dem ewigen natürlichen Wechsel die Rede, und man darf nicht übersetzen: „und in Staub willst Du mich wieder verwandeln?" sondern: „Denk' doch daran, dass Du wie Lehm mich gebildet und mich doch einst wieder in Staub verwandeln wirst!"

10, 15. Man kann hier unmöglich וראה als Imp. lesen und übersetzen, sondern muss vielmehr nach dem vorhergehenden שבע einen Stat. constr. annehmen und וְרֹאֵה vocalisiren. Schon die jüdischen Erklärer (Raschi, Gersonides) haben diese Lesung vorgeschlagen. (Durch den Hinweis auf

Ps. 64, 9, wo der Stat. constr. רְאֵה vorkommt, erübrigt es, mit Del. nach יְפֵה ein unbelegtes רָאֵה anzunehmen.)

10, 16. Was soll hier das wundermächtige Handeln (תתפלא) eigentlich recht besagen? Es ist wohl die neuhebr. Form פלא „untersuchen", auf die Mg. hinweist, M. Sabb. I, 3, womit wahrscheinlich das hebr. פְּלִילִים zusammenhängt. Alsdann schliesst sich auch der folgende Satz sehr gut an. — Auch Targ. übersetzt es durch: ותתוב תדיין בי.

11, 3. Wenn auch die def. Schreibung מכלם (Hiph. v. כלם) nicht auffallen würde, so sieht man doch nicht recht ein, weshalb Hiob's „Wortschwall" dadurch erledigt werden sollte, dass man ihn beschämt. Man erwartete, dass Zophar sich dazu entschlossen habe, Hiob's Gedankenspänen Einhalt zu gebieten und ihre fernere Häufung zu hemmen. Dieser Gedanke kommt nun thatsächlich zum Ausdruck, wenn man das fragl. Wort מְכַלֵּם punctirt. Danach bedeutet es „Einen, der sie (die בדים, Hiob's Phantastereien) zu Nichte macht, beendigt". Das Verbum כלה kommt sowohl im Activ (intr. Esr. 1, 1) als im Pi'el (trans.) in Verbindung mit einem Inf. oder Nom. „Reden" (דבר) oft genug vor. Die Bezugnahme des Suff. auf das Nom. im ersten Satztheile dürfte nicht weiter auffallen.

11, 6. Es geht nicht an, an unsrer Stelle ישה von נשה „vergessen" abzuleiten. Abgesehen davon, dass die Construction (Dat. der Pers. und Obj.) auffällig wäre, widerspricht die betr. Auffassung dem ganzen Tenor der Stelle. Denn es wäre zum Mindesten schief ausgedrückt, wenn die Stelle etwa in dem Sinne aufgefasst werden müsste, dass Gott Hiob seine Sünden zum Theil habe oder werde (Hitzig) vergessen lassen — das Pi'el kommt nur causat. vor (Gen. 41, 51) — und dieser demnach glaube, er werde zu hart bestraft. Hiob will ja überhaupt nicht gesündigt haben (vgl. 10, 6. 7 u. s.); Gott kann ihn also nicht einen Theil seiner Sünden (מעונך) haben vergessen lassen. — Wenn man nun bedenkt, dass das מ vor dem Nomen nicht selten causativ („infolge von . . .") gebraucht wird und נשה im Pi'el die Bedeutung „leihen" hat, und dass ferner der Piel bisweilen als Tendenzform ausdrückt, dass sich Jemand in der Thätigkeit, die das Verb ausdrückt, zeigen und erkennen lassen will, so wird man uns Recht geben, wenn wir, unter Hinweis auf Ex. 22, 24 (לא תהיה לו כנשה) und bes. 1. Sam. 22, 2 (אשר לו נשא) die Stelle übersetzen: „Und bedenke, dass sich Dir Gott als Gläubiger zeigt

wegen Deiner Sünde". — Mit Rücksicht darauf, dass מן comparativisch gebraucht wird (auch im negativen Sinne), wäre מעונך vielleicht besser zu übersetzen: „weniger, als Deine Sünde (es ihm gestatten würde)".

12, 5. שאנן kommt auch als Abstr. vor (2. Kön. 19, 28; Jes. 37, 29); vgl. Böttcher § 891.

12, 11. 12. Es ist schwer, die Differenz zwischen Vv. 12 und 13 herauszufinden, und auch die Unterscheidung (Del.), dass die Weisheit, welche die Alten eigentlich besitzen müssten, Gott eo ipso und vollkommen eigen sei, ist eigentlich im Texte nicht gegeben. Man erwartet vielmehr einen möglichst drastischen Ausdruck, um die Ironie Hiob's wiederzugeben, mit der er, da er Gott allein Weisheit und richtige Erkenntniss zuschreibt, die Einbildung der bejahrten Freunde zurückweist. — Ausserdem erweist sich לו nach ישם als überflüssig. Hi. 34, 3 wird zwar טעם mit ל construirt; hier ist aber das Object (אכל) vorausgenommen, und לו, das als Dat. eth. überflüssig ist, wäre am besten zu streichen. Läse man aber לוּ und zöge es zum folgenden Satze, so erhielte man folgenden erträglichen Sinn der Stelle. Hiob stellt zunächst die Voraussetzung auf: „Fürwahr, das Ohr kann die Worte prüfen, wie der Gaumen die Speisen schmeckt!" Ich verstehe den Sinn Eurer Worte wohl; ich vermisse jedoch Eure Klugheit, die Euch als alten, erfahrenen Leuten eigentlich zukommt. „Wäre doch bei den Bejahrten Weisheit, und (verschaffte doch) langes Leben Einsicht!" Nein! „Nur bei Ihm ist Weisheit und Macht . . ."

13, 9. Man nehme die zweite Hälfte des Verses ebenso als vorderen Causalsatz wie 14b zu 14a.

13, 27. שרשי רגלי sind wohl weniger „meine Fusssohlen", noch die Füsse selbst, sondern „Fussspuren"; vgl. Mg. (כשאני הולך ורואה לאחורי אראה רושם פסיעותיך חקוק בפסיעותי ותשמרני על כל פסיעה ופסיעה). Ebenso Targ. סמיוני רגלי, Raschi und Ibn Esra. — Das nur im Hiob (hier und 33, 1) vorkommende סד erklärt Raschi durch griech. אשתר"ק στοῖχος „Pfahl") und Gers. durch ציפוש (lat. cippus, frz. cippe = Pallisade). Im Talmud ist es zu סדן weitergebildet (Pes. 28a).

14, 3. Ich nehme זה neutr.; es bezieht sich auf die vorher geschilderte Vergänglichkeit des Menschen, die Gott davon abhalten sollte, ihn so bitter zu strafen. Dann nimmt man 3a wohl am besten als Frage- und 3b als Causalsatz: „Hast Du auch darauf Dein Auge gerichtet, dass (indem) Du mich vor Dich zu Gericht bringst?"

14, 4. Ich kann es nicht recht begreifen, wie man (vgl. Dillm.) hier Hiob die Anerkennung der allgemeinen Sündhaftigkeit zuschreiben konnte, sodass er mit Eliphas (4, 17 bis 21) übereinstimmen würde; auch an die neutestam. Vorstellung der Vererbung der Sündhaftigkeit („was vom Fleische geboren, wird Fleisch": Delitzsch) ist nicht zu denken, ebenso wenig, wie man die Stelle (mit Hitzig) übersetzen könnte: „Dass doch ein Reiner wäre unter den Unreinen!", da man alsdann wohl besser den Plur. מטמאים erwarten würde. Man denke vielmehr daran, dass Hiob sich fortgesetzt über die Ungerechtigkeit des Schicksals beklagt und behauptet, von Sünden rein zu sein. Da er aber mit der selbstbewussten Vertheidigung seiner Gerechtsame nicht zum Ziele gekommen ist, appellirt er, unter Hinweis auf des Menschen Hinfälligkeit und auf die durch die göttliche Fügung bestimmte Lebensweise, an Gottes Gnade und Mitleid. — Man beachte ferner, dass die Zusammenziehung des מתטמא in מִטַּמֵּא (vgl. auch מנאץ Jes. 52, 5; מדבר Num. 7, 89) besondere Eigenthümlichkeit der neuhebr. Sprache ist und im Midrasch sehr häufig vorkommt; doch ist ja speciell die Contraction beim Verb טמא auch im bibl. Hebr. häufig genug. Da nun die „Partikel" מי יתן auch absolut gebraucht und selbst mit dem Verb. fin. verbunden wird, werden wir hier berechtigt sein, ihre Verbindung mit einem Part. zu behaupten. Man thut nun vielleicht gut, um den Gedanken schärfer auszuprägen, מי יתן zugleich fragend zu nehmen, was ja in der Form durchaus begründet ist. Uebrigens laufen ja auch die anderen Uebersetzungen mehr oder weniger auf diese Auffassung hinaus. Die Stelle wäre darnach zu übersetzen: „Wie könnte ein Reiner unrein werden? sich selbst für unrein erklären?" (Das Part. kann das in Verbindung mit מי יתן wohl ausdrücken.) — Keiner! Warum also führst Du mich erst vor Gericht? (V. 3) Auch hast Du ja, o Gott, des Menschen Leben eng und bestimmt begrenzt, dass er gar nicht in der Lage ist, von dem einmal beschrittenen Wege der Tugend abzuweichen". (Die Antwort: לא אחד passt, wenn man ל" fragend nimmt, sehr gut.) — Ich möchte meinerseits noch eine andere Auffassung der Stelle den geehrten Fachgenossen vorlegen. Man wolle hierfür erwägen, dass Hiob sich wiederholt darüber beklagt hat, dass er nicht „zu Rechte kommen", sich rechtfertigen könne. Nun wird bisweilen im Hebr. das Entfernen einer Unreinheit, Versündigung durch dasselbe Verb im Pi'el resp. Hithpa'el ausgedrückt, das im Qal die Versündigung selbst bezeichnet; so חטא (Qal „sündigen" im Pi'el und Hithpa'el

„entsündigen", resp. „sich entsündigen". Der Zweifel Hiob's an Gottes Gerechtigkeit, der, wie ich gestehe, hier am Platze ist, würde dann am besten zum Ausdruck gelangen, wenn wir die Stelle übersetzten: „Wär's möglich (resp. könnte es doch geschehen), dass ein Reiner sich von der ihm imputirten Unreinheit freimachte? Nein, Keiner! Da doch engbegrenzt sind . . ."

14, 16. לא ist auch hier wohl לָא zu lesen und durch „fürwahr" zu übersetzen oder fragend (nonne = הלא) zu nehmen.

15, 12. Nach Hitzig u. A. ist ירזמן durch Metathesis aus dem arab. und syr. רמז entstanden, das sich noch im Neuhebr. erhalten hat; vgl. jedoch schon M. Qimchi, Raschi, A. ibn Esra, Obadj. Sforno, Mg. u. A. Ich glaube nach der sonst wahrgenommenen Erscheinung (vgl. meinen Aufsatz. „Zur Textkritik d. A. T." in „Ztschr. f. wiss. Theol." XXXVI 2, I_2 305 ff.) behaupten zu sollen, dass die Form רזם, die ich für eine Fortbildung von רז „Geheimniss" halte, dem Hebr. eigenthümlich und im Arab. resp. Syr. und nach diesen im Neuhebr. durch Metathesis entstanden ist.

15, 24. Dass hier die La. כידור beibehalten und sehr gut verstanden werden kann, dürfte nach Hitzig's treffender Erklärung feststehen; vgl. auch Dillm., der die Bedeutung des Wortes aus dem Arab. zu bestimmen sucht („Sturm, Getümmel"). Dass es „Krieg" bedeutet, ergiebt übrigens der Zusammenhang und wird auch durch das Folgende weiter erläutert. Auch Gersonides entscheidet sich ohne Weiteres zunächst für diese Bedeutung, indem er erklärt מומן למלחמה שקורין טורני"ש בלעז (gemeint ist das provençalische torneis). Indessen gebietet der eben betonte Zusammenhang, כמלך als Accus. (nicht, wie Hitzig „wie ein König") zu fassen. Der von der Bedrängniss erfasste Gigant fühlt sich wie ein König, der (vgl. v. 22b nach Hitzig's richtiger Deutung) sich zum Kampfe bereit halten muss und hält. — Auch Del.'s Erklärung „Schlachtenrunde" unter Hinweis auf Jes. 22, 18 ist immerhin angängig, deutlicher jedoch der Hinweis auf Jes. 29, 3 (Szold). Dass die ursprüngliche Lesart כִּדּוֹר gelautet hat, kann eigentlich nicht bestritten werden; die spätere כִּדּוּר könnte durch die defect. Schreibung entstanden sein. Doch kann die Lesart im Hiob auch durch Weiterbildung im Neuhebr. entstanden sein; vgl. hebr. נן neuhebr. גינה und oben zu 6, 10.

15, 26. Vgl. zu 41, 7. — Recht interessant erscheint mir Szold's (p. 162) Hinweis auf Deut. 32, 17, wonach die Worte שמנת, עבית und כשית auf ירוץ אליו בצואר (besser mit V. 27), כסה פניו בחלבו und בעבי נבי מגיז anspielen.

15, 32. תמלא nehmen die jüdischen Erklärer zumeist als gleichbedeutend mit תמלל (vgl. Ibn Esra). Es ist dies nicht nur deshalb angemessener, weil der allerdings im Hiob nicht seltene Gebrauch des Fem. für Neutr., hier ganz unerwartet kommt, sondern namentlich deshalb, weil das Folgende die Anwendung eines Bildes aus dem Pflanzenreiche durchaus wahrscheinlich macht. Das Wort מלל (vgl. מלילות Dt. 23, 26) bedeutet das Abschneiden der Aehren. — Ich möchte noch auf Ps. 129, 7 hinweisen. Dort heisst es שלא מלא כפו קצר, wo also ebenfalls für Abernten, wie hier, der Ausdruck מלא gebraucht wird. (Wenn man erwägt, dass Wrz. חצן, welche die Lexikographen a. a. O. nach dem Arab. in der Bedeutung „Schooss" nehmen, in der mischn.-talm. Zeit für „Bündel" vgl. Aruch s. v. חצן[1], gebraucht wird, so hat vielleicht dann auch das Ps. 129, 7 gebrauchte כף die Bedeutung des a. uns. St. stehenden כפתו. In der Mischnah resp. Tos. kommt thatsächlich auch כף in der Bedeutung „Bündel" vor — Tos. Sabb. 3, 18. Taan. 4, 7. Kelim II 2, 1 [dort auch Verb. כפת „zusammennehmen"], M. Sabb. 24, 2 und 5, — sodass, wenn מלא (Ps.) = מלל genommen wird, wir im Ps. ganz denselben Gedanken ausgedrückt finden, wie hier („sodass nicht erntet sein Bündel der Schnitter und seine Aehrenhaufen der Garbenbinder").

15, 33. Die allerdings nicht häufige, aber doch nicht ganz ausgeschlossene (vgl. Löw, ZDMG 36, 649 und Bacher ib. 37, 458) Annäherung von כ an ח erinnert daran, dass חמם = חסם (Metathesis = כסם) „abschneiden" bedeutet. Vgl. auch Thren. 2, 6. S. meinen vorgen. Aufs. in ZwTh. XXXVII S. 456. Hitzig hat übrigens darauf aufmerksam gemacht, dass תמורתו an תמר (im Zusammenhange mit dem folgenden כפה) erinnert. So interessant diese Bemerkung auch ist, sie scheitert doch an dem Ausdruck שוא.

16, 4—6. Die bisherige Auffassung der Stelle hat ihre Schwierigkeiten. Der Annahme, dass Hiob den Fall setzt, seine Freunde befänden sich in seiner Lage, und schildert, wie er die Rolle des Trösters spielen würde, widerstrebt, 1) die Wunschpartikel לו, 2) das Hilfsverb יש und 3) die gewöhnliche Bedeutung des Wortes נפש, die ja hier zumeist „Verlangen, Gesinnung" ist. Es will mir nun scheinen, dass uns die Satztheile in V. 6 angeben, wie wir Vv. 4. 5 aufzufassen haben. V. 4 giebt den Gedanken von 6a wieder: „Auch ich könnte — wär' meine Gesinnung nur der Euren gleich — wie Ihr reden; ich könnte gegen Euch einen Wort-

schwall richten, aber auch nur mit meinem Kopfe schütteln (und schweigen); (V. 5) ich könnte Euch besiegen mit meinem Munde, doch das Bewegen meiner Lippen könnte auch zurückgehalten werden (für יַחְשֹׂךְ ist dann besser יַחְשָׂךְ zu lesen). (V. 6) [Jedoch:] wollte ich reden, mein Schmerz würde doch nicht gelindert werden, und liesse ich ab (zu reden), wie wird er von mir weichen?" — In lexikalischer Hinsicht sei zunächst darauf hingewiesen, dass im Neuhebr. חבר im Pi'el für das Zusammensetzen, Abfassen einer Rede, eines Aufsatzes gebraucht wird; hier steht noch der Hiph'il (אחבירה), weil במלים hinzugefügt und somit ausgedrückt ist, was man zusammenfügt, während das nhbr. מחבר absolut gebraucht wird. (Man könnte auch an den Zusammenhang von אחבירה mit כביר „viel, zahlreich" denken; jedenfalls ist Lagarde's Conj. ארחיבה, wenn auch nicht unerklärlich, doch unnöthig). — Auch dürfte sich die von mir für den Pi'el אאמצכם angenommene Bedeutung „besiegen" ganz gut vertheidigen lassen, trotzdem directe Belege fehlen. — Nicht unerwähnt bleibe Szold's Auffassung (p. 169), der den Satz fragend nimmt: „Würde ich, wie Ihr, reden, wenn Ihr in meiner Lage wäret? Würde ich gegen Euch Worte häufen (Szold erklärt אחבירה durch מכביר und מגביר) und gegen Euch mein Haupt schütteln?" Die Form der Frage stellt wenigstens Hiob's bessere Gesinnung nicht zu sehr unter den Scheffel.

16, 7. 8. עֲדָתִי im Sinne von „(Haus-) Gemeinde" (d. i. Freundeskreis vgl. 19, 19) zu nehmen, ist nicht angängig; das folgende תקמטני passt dann nicht in den Zusammenhang. Man hat die Wahl mit Hahn „mein Zeugniss" zu übersetzen (und besser עֲדָתִי als עֲדָתִי [Del.] zu lesen) oder עדתי (zshgd. mit עדי) durch „meine Fettigkeit, mein Mark" zu deuten. תקמטני (V. 8) wäre dann am besten durch „Du liessest mich (nachdem Du mein Mark zerstört hattest) zusammenschrumpfen" wiederzugeben; vgl. 22, 16, M. Negaim 6, 8; Tos. Neg. 1, 8. 6, 9. Ich sah übrigens, dass auch Musaphia (zum Aruch s. v. קמט[1]) unsre Stelle in demselben Sinne erklärt. Das Folgende schliesst sich dann weit passender an. (Ich will noch darauf hinweisen, dass im Chald. עדיא die „Aussatzgeschwulst" bedeutet = מפחת.) Vgl. übrigens auch Gesen. Lex. [11] und 22, 16. — Der massoret. Text klingt hier sehr an einen übersetzten Text an.

17, 2. Ein Abstractum neben עמרי fällt auf; es ist daher wohl besser התולים mit Gersonides als nom. pers. zu nehmen „Spötter" (vgl. צוצים). Vgl. Baer z. St. — Da nun in Wrz.

התל die Bedeutung „hintergehen" liegt, wird man gut thun, der letzten Etymologie in Mg. zu folgen und (nach יש אומרים) ובהמרותם mit dem hiph. המיר „vertauschen" zusammenbringen. Auch Targ. nimmt es in diesem Sinne; es übersetzt hier ובפירוניהון. Vgl. Targ. jer. zu Lev. 27, 10 u. s. Auch Sforno bringt zuerst diese Ableitung für ובהמרותם. Auch bez. des elliptisch gebrauchten שימה folge ich Gers., der לבך ergänzt („merk doch auf"). Besser ist es vielleicht, עניך zu ergänzen; so auch Jesaja de Trani II; vgl. Jes. 41, 20, Hi. 23, 6. 24, 12. Mg. erklärt es durch שימני, was etwas schwer verständlich ist.

17, 5. Hiob's Unwille richtet sich jetzt indirect gegen Gott. — חֵלֶק ist hier, wie מַפָּר (vgl. meine Abhandlung „Etwas von den Quellenschriften des Hexateuch" in „Neue kirchl. Ztschr.", 1893, Heft 12, S. 1—27), nicht concret, sondern durchaus als Abstractum zu nehmen, das nicht den Gegenstand der betr. Handlung, sondern diese selbst bezeichnet. Man hat nun bei Wrz. חלק weniger an Theilung, als an „Streit" (sonst מחלקת) zu denken und die Stelle zu übersetzen: „Zum Streiten führt Er die Freunde zusammen, wenn die Augen seiner (des Unglücklichen) Kinder verschmachtet sind". Dass hier יגיד mit Objectsaccus. nicht die Bedeutung „verkünden, erzählen" haben kann, liegt auf der Hand, (trotz der Belege, auf die Hitzig hinweist); vielmehr ist יגיד an unserer Stelle von dem nhbr.-chald. אגד „binden, (dav. bh. אגדה „Bund, Bündel") vereinigen" abzuleiten. Vgl. Jos. Qimchi, Sefer ha-galuj (ed. Berlin), S. 34 nr. 70 und 19, 12 (יחד יבאו גדודיו). Diese Bedeutung, resp. „wölben" [vgl. Am. 9, 6] waltet wohl auch Hi. 36, 33 ob. Hiob stellt sich vor, als hätten sich seine Freunde gleichsam durch göttliche Fügung zusammengefunden, um ihm seine Rechtfertigung abzustreiten; das stimmt ihn in seinem Unglück besonders bitter, da er seine Kinder verloren hat (תכלנה besser: „sind verschmachtet"). In der von mir vorgeschlagenen Bedeutung scheint auch das Targ. יגיד zu nehmen, da es paraphrasirt: למפלג על אחוית חבריא. Liest man daselbst עָל (für עַל), so lautet die Uebersetzung des Targ.: „Zum Streiten kam der Bund der Genossen"; viell. אעיל „brachte er". — Vgl. auch Siporno (לחלק כמו לחלוק לשון מחלוקת).

17, 6. עמים ist hier gleichbedeutend mit רעים „Stammesgenossen, Freunde", wie meist im Pentateuch. Auch 18, 19 bedeutet עם „Familie".

17, 11. מורשי לבבי ist asyndetisch an נתקו angeschlossen, indem נתקו ebenfalls für מ"ל als Prädicat anzusehen ist.

מורשי ist nach dem Arab. gleichbedeutend mit „Sehnen, Nerven", welche den Gedanken fördern (Mg., Hitzig). Zu erinnern ist an das talmud. אלא (Dt. 33, 4) אל תקרי מורשה מאורשה (Ber. 57b); vgl. Auerbach im „Magaz. f. d. Wiss. d. Jud.", 1878, S. 43.

17, 13. אקוה ist nach רפרתי wohl von קו „Messschnur" abzuleiten (Mg.) und bedeutet das „Abstecken, Richten des Hauses". — Der Sinn des Satzes ist folgender: Nach der Darstellung der Freunde ist Hiob noch keineswegs zur Klage berechtigt, zumal er noch lebe; nicht darf er richten den Scheôl als sein Haus, nicht im Dunkel des Todes sein Lager betten, nicht den Untergang und die Verwesung die „Seinen" nennen. Worauf denn, so fragt er demnach, darf meine Hoffnung noch gerichtet sein? Es führt ja doch ein Weg Alle zur Gruft! — Hiob hat bekanntlich schon früher die Auferstehung geleugnet!

18, 2. Die Bedeutung „Jagd" für קנצי aus dem Arab. ist nicht von Castell. zum ersten Male gebraucht; Mg. erwähnt bereits diese Deutung als von früheren stammend (ו״א שהוא מענין עד אנה תשימון מצודות למלי שכן כורין למצודות בלשון ישמעאל קנץ). Wenn Mg. zur Stütze der von ihm zuerst angeführten Bedeutung „Ende" auf Targ. verweist, so irrt er sich, denn seine Paraphrase הרפתקי (so auch 12, 5 למועדי רגל = לדרפתקי ומנא) bedeutet nicht „Ende", sondern „Sorge, Qual" Vgl. Kidduschin 33a unt. (Bei dieser Gelegenheit will ich auf Mg.'s dritte Erklärung hinweisen, wonach קנץ = nhbr. קנס „Strafe" [census] sein soll.)

18, 7. ותשליכהו ist wohl (mit Barth) als aus ותכשילהו transponirt anzunehmen (vgl. meinen Aufsatz „Zur Textkritik des AT." in „Ztschr. f. wiss. Theol." 1893, S. 306).

18, 8. יתהלך ist nicht einfach „einhergehen", sondern, dem שלח ב׳ entsprechend, „sich verirren, verfangen".

19, 3. תהכרו ist uncontrah. Hiph. von נכר (vgl. Szold, p. 196), vgl. מהקצות Ez. 46, 22 und phön. מהמת (Stade in Morg. Forsch. 210 Anm.). S. Stade Gramm. § 113, 2 Anm.

19, 13. Die Zusammenziehung von אך ורו in אכורו, die Mg. (Sforno) erwähnt, wird durch das parallele הרחיק undenkbar; Mg. beruft sich übrigens auf Targ., welches bei uns die gewöhnliche Uebersetzung hat.

19, 24 weist vielleicht auf die Keilschrift hin, die der Verfasser des Buches in Babylonien resp. Persien kennen gelernt hat. Die ausgehauenen Schriftzeichen werden mit einer dunklen Masse (צפרת) ausgefüllt, um sichtbar zu sein.

19, 25. אחרון hat hier, dem גואלי entsprechend, wohl die Bedeutung eines vindex, dem nhbr. Sprachgebrauch entlehnt; denn sowohl in Mischn. (Pes. 9, 9, Dem. 3, 5, Kidd. 1, 5) und Tos., wie im Talmud, finden sich die Subst. אחריות „Bürgschaft" resp. אחראין „Bürgen", zu denen auch unser אחרון gehört. — Der Satz bezieht sich demnach nicht auf Gott.

19, 26 ff. Wir müssen den von Hiob als seine Ueberzeugung ausgesprochenen Satz festhalten, es gäbe keine Auferstehung, und dürfen hier nicht annehmen, dass sich Hiob plötzlich durch seine Schmerzen zum Widerruf gezwungen sähe; es spräche nichts dafür, als die 3 Worte: ומבשרי אחזה אלוה. Sehen wir vollends von der 1. Erklärung im Mg. ab, wonach אלוה nicht auf Gott, sondern auf einen Richter (sonst אלהים) sich bezöge, der ihm (nach V. 25) endlich Recht geben werde — und diese Erklärung wird schon dadurch unhaltbar, weil V. 21 אלוה nur von Gott gebraucht sein kann! — Die einzige Freiheit, welche ich nun für meine Uebersetzung der folgenden Verse in Anspruch nehme, ist die, זאת auf עור zu beziehen. Das erscheint gar nicht bedenklich, da 1) זאת nachsteht und gewissermassen für ein Neutr. steht, das ja im Hiob wiederholt durch ein Pron. fem. gen. ausgedrückt wird und 2) בשר (urspr. „Haut"), das unmittelbar darauf folgt, gen. comm. ist. — Der rasende Schmerz, der Hiob seine Freunde um Schonung mit Worten hat bitten lassen, wühlt noch in ihm. Er möchte ihn seinen Freunden fühlbar machen, damit sie ihm wenigstens durch das Unterlassen weiterer Vorwürfe und das Beibringen richtiger Trostes- und Beileidsworte seine Pein ertragen hälfen; doch er vermag es nicht, er kann ihn nur allein empfinden, und Keiner vermag ihn „nachzuempfinden." — Daher dürfte die sinngemässe Uebersetzung etwa folgendermassen lauten: „Und nach meiner Haut, die „man" abgeschlagen hat (vgl. V. 25), (schaue) fühle ich an meinem Körper Gott[es Hand] (V. 21b). Weil ich aber nur für mich fühle und nur meine Augen, nicht die eines Anderen, es wahrnehmen, (darob) vergehen meine Nieren (Gedanken?) in meinem Innern!" Wenn Ihr nun sprechet: »Wozu sollen wir ihm nachspüren (vgl. V. 22)?«, findet sich der Sache Ursprung in mir?" Nun, dann fürchtet für Euch die Fieberhitze (חרב nicht „Schwert"), denn eine Gluth führen die durch Hitze zu sühnenden Sünden herbei (Hiob fühlt sie ja!) — und Ihr sollt wissen, dass es ein Recht giebt (dass ich Recht habe.)" Szold p. 208 fasst דון als (seltenes) Part. II Qal = hbr. נדון auf („und bedenket, dass man gerichtet wird").

20, 7. Trotz der vielen, ziemlich beweiskräftigen Belegstellen will mir hier die Bedeutung „Koth" für גללו nicht zusagen. An den betr. Parallelen ist das Bild durch die weiteren Ausführungen gestützt, während es an unserer Stelle zu unerwartet käme. Mit Rücksicht darauf nun, dass V. 5 die Freude und der Jubel des Frevlers nur als einen Augenblick und als nicht lange andauernd geschildert ist, erwartet man die Weiterführung des Gedankens in dem Sinne, dass mit seinem Jubel auch alle seine Herrlichkeit zu Ende gehen würde. Das besagt auch unsre Stelle, wenn wir גללו mit גיל „jubeln, frohlocken" zusammenbringen. Die Pol'el-Bildung der ע״ו resp. ע״י, die in גלל steckt (beachte die Vocalisation!), ist ja nicht selten.

20, 10b. Der Gedanke: „und seine Kinder *(„ידיו" hat ja MT! Red.)* müssen herausgeben sein (unrechtmässig erworbenes = אוֹן?) Vermögen," passt gleichfalls nicht in den Zusammenhang. Ist doch in der ersten Vershälfte davon die Rede, dass die Kinder des Frevlers betteln gehen, und es kann doch somit nicht mehr davon die Rede sein, dass sie ein Vermögen herausgeben, das sie gar nicht mehr besitzen. Sonst würden sie ja nicht betteln gehen. Der Gedankengang ist vielmehr folgender: Durch das plötzliche Schwinden der Herrlichkeit des Frevlers ist auch sein Vermögen dahin gegangen, und nun bringen seine Kinder, bettelnd, von dem Vermögen, das ihr Vater einst besessen, etwas in ihr Haus zurück, um davon leben zu können. — (Ein etwaiger Hinweis auf V. 18 würde nichts besagen.) Die Schwierigkeit des Gedankenzusammenhangs hebt übrigens bereits Serachjah b. Schealtiel aus Barcelona hervor, ohne sie vollständig zu beseitigen.

20, 19. Targ. nimmt hier עזב substant. und paraphrasirt es durch עסקא „Geschäft"; ich verweise hierzu auf das Ez. 27 mehrmals vorkommende עזבון (Ges. Lex. [11] assyr. azûba „Abfindungssumme"), das gleichfalls „Waare" bedeutet. — Mg. verweist auf Neh. 3, 8 (ויעזבו), das er nach dem talmud. מעזיבה („Gebälk") mit „bedecken, mit Balken versehen" übersetzt, und auf das folg. בית („denn er zerstörte das Gebälke [pars pro toto?] der Armen, beraubte ein Haus (sc. des Gebälks), ohne es wieder aufbauen zu können". — Man kann indessen עזב, dem parallelen ולא יבנהו entsprechend, übersetzen: „er muss (auch) fahren lassen."

20, 22. כל יד wird besser zu יצר לו bezogen, indem man יד die Bedeutung „Seite", die es öfter hat, giebt. Liest man

dann עָמֵל, so ist zu übersetzen: „Wenn er seine Gier stillen will, wird ihm Angst nach jeder Seite hin, Mühsal überkommt ihn.“ עמל ist nicht immer masc. gen., wie es in Stade-Siegf. Lex. s. v. heisst; vgl. Kohel. 10, 15. Sonst könnte תבאנו von der Nebenform zu בוא, תבוא (vgl. Barth, ZAss. 1887, 207 ff.), abgeleitet werden.

20, 23. Dem Verständniss scheint mir Delitzsch am nächsten gekommen zu sein. Ich nehme jedoch, nicht wie D., trotz des Pessik, יהי absolut, u. zw. aus folgenden Gründen: בלחומו verlangt eine Parallele, für die בו zu schwach wäre, das übrigens dem עליו entspricht. Ausserdem wird שלח (Pi'el) mit der Praep. ב in der Bedeutung „gegen (nicht: in) Jemd. senden“ gebraucht. Auch ist nicht recht zu verstehen, wie Gottes Zorn dem Frevler den Leib füllen (d. h. hier: sättigen) soll. Ich übersetze daher: „Ist er (im Begriff), seinen Leib zu füllen (d. h. seine Gier zu stillen, V. 22), so sendet Er gegen ihn Seinen Grimm und lässt auf ihn regnen (Verderben) bei seinem Fressen.“

20, 25. Vielleicht ist hier שלף intrans. vom Geschoss gebraucht; denn es wäre schwer verständlich, wie das Geschoss aus dem Rücken herauskommen soll, da der Getroffene es zerrt. Und wäre er im Rücken getroffen, so würde das Herausziehen des Geschosses eine eigenthümliche Verrenkung seines Armes zur Vorstellung bringen. Ausserdem würde die Macht des Schusses nicht drastisch genug zum Ausdruck kommen. Daher wohl so zu übersetzen: „Hindurch dringt und durch seinen Rücken geht nach aussen der blitzschnelle Pfeil, sodass er aus seiner Galle hervorragt und Schreckensangst über ihn kommt“.

20, 26. לצפוניו bedeutet nicht „seinen Schätzen“, sondern „seinem Versteck“; vgl. das folgende באהלו.

20, 29. אמרו bedeutet hier „sein (des Frevlers) Stolz“. Die Grundbedeutung von אמר (vgl. אמיר) ist ja „hoch sein“.

21, 19. Um das Bild des leichten Lebens und Sterbens des Frevlers treffend zu schildern, muss die Stelle folgenden Sinn haben, nachdem vorher vom schnellen Tode des Bösewichts die Rede war: „Gott hebt sein (des Frevlers) Vermögen für dessen Kinder auf; ihm bezahlt er und er merkt es — und nimmt unerschrocken seinen Todesbecher, da er sich nicht um das kümmert, was nach ihm sein wird“.

(Fortsetzung folgt.)

Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch,

sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

(Fortsetzung*).

Wie bereits bemerkt, tritt die Abhängigkeit des Jeruschalmi von diesen jüngeren Quellen ganz besonders in der Genesis hervor, hie und da auch in den übrigen Büchern, und zwar nicht allein in den haggadischen Zusätzen, sondern nicht selten auch in der eigentlichen Version. Bekanntlich finden sich im Talmud, und ganz besonders in Genesis rabba Uebersetzungen einzelner Stellen des Pentateuchs, die wir auch im Jeruschalmi wiederfinden. Doch soll von diesen erst weiterhin die Rede sein, während wir uns jetzt zunächst dem Quellennachweis für die haggadischen Bestandtheile im Jeruschalmi zuwenden wollen. In den meisten Fällen folgt er Genesis rabba, doch lässt sich hier und da auch die Benutzung des Talmud sowie des Tanchuma nachweisen. Bisweilen enthalten alle drei dieselbe Haggada, so dass schwer zu entscheiden ist, welcher Quelle er eigentlich folge. Aus diesem Grunde haben wir es auch vorgezogen, den nunmehr folgenden Nachweis nicht nach den verschiedenen Quellen zu sondern, vielmehr fortlaufend der Reihenfolge der Stellen ihn anzuschliessen. Da uns hier ausschliesslich die Abhängigkeit von jüngeren Quellen interessirt, so sind solche Stellen, in welchen eine Benutzung der Mischna oder der halachischen Midraschim vorliegt oder doch angenommen werden kann, in diesem Nachweise übergangen worden.

G. 1, 14 Frgm.-Targ. וידון לאתין ולמועדין ולמקדשא בהון רישי ירחין ושנין.

*) Der Güte des Herrn Halberstamm verdanke ich den Nachweis, dass bereits vor Epstein der sel. Perles in MS. Jahrg. 1876, S. 368—9 auf die Tosefta zum Pentateuch hingewiesen und einige Stücke derselben aus Hs. München mitgetheilt hat, wonach ob. S. 102 zu berichtigen ist.

והיו לאותות אלו שבתות, ולמועדים אלו ג' רגלים, ולימים אלו ראשי חדשים, ולשנים זה קדוש שנים; ebenso auch Pesikta Hachodesch, ed. Buber 42b.

ib. 3, 7 giebt Frgm.-Targ. חגורות durch איצטלון wieder.

G. r. 19, 11: א"ר אבא בר כהנא חגורה אכ"כ, אלא חגורות, חגורי[1] חגורות, אמטכיון גליון סדינים, כשם שששין לאיש כך עושין לאשה וכו', man vgl. auch z. St. לקח טוב חגור חגורות מיני לבושין רבים הצריכין לאיש ולאשה.

ib. 3, 15 heisst es in beiden paläst. Targg., dass es für die Menschen eine Heilung vom Fluche gebe, nicht aber für die Schlange.

G. r. 20, 10 (vgl. auch ib. 95, 1 und Tanchuma ויגש 8, ed. B. 19) לע"ל הכל מתרפאין חוץ מנחש ונבעונים; nach Buber, Tanchuma a. a. O. ist der Autor R. Levi, G. r., ed. Warschau, heisst es א"ר.

ib. 3, 18 heisst es bei beiden Targg. ואמר בבעו ברחמין מן קדמך ד' לא נתחשב קדמך מן בעירא למיכל ית עישבא באפי ברא. Pessachim 118a א"ר יהושע בן לוי בשעה שאמר הקב"ה לאדם קוץ ודרדר תצמיח לך וגו' עיניו דמעות אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבוס אחד וכו'; vgl. auch G. r. 20, 24, daselbst jedoch anonym.

ib. 3, 24 giebt Frgm.-Targ. zunächst מקדם ausser durch מן לקדמין gleich Onk. auch noch durch ממדנח לנינתא wieder, entsprechend der Deutung Rab's in G. r. 21, 12 רב מקדם, אמר בכל מקום רוח מורחית קלטת, אדה"ר, ויגרש את האדם וישכן מקדם לנ"ע. Die sich daran schliessende haggadische Auslegung, die auch Jonathan hat, ist eine Comb. von G. r. 8, 2 דאמר רשב"ל שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם und ib. 21, 14 ד"א מקדם, מקדם לגן עדן נבראת גיהנם; vgl. auch Nedar. 39b.

ib. 6, 3 geben beide Targg. die Worte לא ידון רוחי באדם לא יתדינון דריא דעתידין למיקם מן בתר דרא דמבולא לעולם durch למשתיצי ולממחא נמירא wieder.

G. r. 26, 12 א"ר יודן בן בתירא עוד איני דן את הדין הזה לעולם.

ib. 8, 1 fügt Frgm.-Targ. zu אלהים noch ברחמוי סגיא hinzu, ebenso am Schlusse, wo es ebenfalls אלהים heisst, רוחא דרחמין, hier auch Jonathan. Dasselbe ist auch der Fall G. 30, 20 zu ויזכר אלהים את רחל und auch sonst oft, wo bei Bethätigung der göttlichen Barmherzigkeit der Gottesname אלהים gebraucht wird.

---

[1]) Cfr. Theod. „Der Midr. Beresch. rabba" M. S. Jahrg., 38 S. 20, Nr. 65.

וזכר אלהים וגו' א"ר שמואל בר נחמני אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת הרחמים למה"ד . . . אשריהם הצדיקים שהן הופכין מדת הדין למדת הרחמים, בכ"מ שנ' אלהים הוא מדה"ד . . . וכתיב וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו וגו' ויזכר אלהים את רחל וגו' ויזכר אלהים את נח. G. r. 33, 4

ושרי נח נברא צדיקא ib. 9, 20 heisst es bei Frgm.-Targ. למהוי [נבר פלח בארעא[1]] ונציב כרמא.

א"ר יהודא בר שלום בתחלה איש צדיק נח Tanchuma 13 תמים, ועכשיו איש האדמה, ויטע כרם משנטע כרם נקרא איש האדמה.

נבר durch נבר ציד לפני ד' ib. 10, 9 giebt Frgm.-Targ. בצייד בחמאה קדם ד' דהוה צייד בני אינשא בלישנהון wieder.

. . . מה זה צד את הבריות בפיהם אף זה צד את הבריות בפיהם. G. r. 37, 3

*) ib. 11, 1 heisst es bei beiden Targumim übereinstimmend ארום בלישן קודשא הוו ממללין דכה איתברי עלמא מן שירויה, auch citirt bei Aruch (Art. שף 19).

כתיב ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, ר' אלעזר ור' יוחנן חד אמר שהיו מדברים בשבעים לשון, וחורנה אמר שהיו מדברין בלשון יחודו של עולם בלשון הקודש. j. Megilla 1, 2 (716)

Noch wahrscheinlicher indessen liegt hier eine Benutzung von Tanchuma נח Abs. 19 (ed. Bub. Abs. 28) vor, welcher nach ובו בלשון נברא noch den Zusatz hat בלשון הקודש דכה איתברי עלמא מן, also wörtlich entsprechend dem העולם שירויה.

ויהי בנסעם מקדם ib. 11, 2 giebt Frgm.-Targ. die Worte כד אטעו לבהון מן בתר מימרא דמאן דאמר והוה עלמא מן durch שירויה wieder.

אמר ר' אלעזר בר שמעון הסיעו עצמן מקדמונו של עולם. G. r. 38, 7

ונעביד לן בניה בית ib. 11, 4 haben beide Targg. den Zusatz סגידו בראשיה וניתן חרבא בגו ידיה ותהא עבדא לקבליה סדרא קרבא.

אמרו . . . בואו ונעשה לנו מגדל ונעשה ע"ו G. r. 38, 6 בראשו וניתן חרב בידה ותהי נראית כאילו עושה עמו מלחמה.

ib. 13, 7 heisst es bei beiden Targg., die Hirten Abraham's hätten auf dessen Befehl das Vieh mit Zäumen versehen, bis es an die eigenen Weideplätze gelangt war, um es am Weiden auf fremdem Eigenthum zu verhindern,

[1]) vgl. oben S. 99.

*) Stellen, zu welchen im Aruch Citate vorliegen, und die daher bestimmt dem Jeruschalmi angehören, sind durch einen Stern besonders kenntlich gemacht.

was die Hirten Lot's unterlassen hätten, und dies sei die Ursache des Streits gewesen.

G. r. 41, 6 ר' ברכיה בשם ר' יהודה בר סימון אמר בהמתו של אברהם אבינו היתה יוצאה ומומה ובהמתו של לוט לא היתה יוצאה ומומה, היו אומרים להם רועי אברהם הותר הגול? . . . Die weitere Auseinandersetzung zwischen den Hirten ist in den Targg. übergangen, nur der Schluss der Haggada: והכנעני והפריזי אז יושב בארץ, עד עכשיו מתבקש להם זכות בארץ ist auch von ihnen wieder aufgenommen worden und lautet bei Fragm.-Targ. עד כען אית להו רשו בארעא.

* ib. 14, 18 wird von beiden Targg. Malki-Zedek mit Sem identificirt (citirt bei Aruch, Art. שם).

Nedarim 32b ביקש הקב"ה להתציא כהונה משם, שנאמר והוא כהן לאל עליון שם קרא אותו שלם שנ', vgl. auch G. r. 56, 16 ומלכי צדק מלך שלם und שוח"ט Ps. 76.

ib. 15, 1 bringen beide Targg. die Zusicherung des göttlichen Schutzes an Abraham mit der voraufgehenden Erzählung von der Besiegung der vier Könige in Verbindung. Nach der Rückkehr von seinem Siege hätte Abraham schwere Sorge bedrückt חשב אברהם צדיקא בלביה ואמר ווי כען עלי דילמא דאיתקבלת אגר מצוותא בעלמא הדין ולית לי חולק בעלמא דאתי, או דילמא דייזלון אחיהון וקריבוהון דקטיליא האילין דנפלו קדמוי ויחון בברכיהון ובמדינתהון ויצרפו עמהון ליניונין סניין וייתון עלי . . . Das ist aber eine Combination der zweiten Erklärung R. Levi's mit derjenigen der Rabbanan in

G. r. 44, 5 ר' לוי אמר אוחרי לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, תאמר אותן המלכים שהרגתי שבניהם מכנסים אוכלוסים ובאים ועושים עמי מלחמה, א"ל הקב"ה אל תירא . . . ורבנן אמרי חדא לפי שהיה אברהם אבינו מתפחד ואומר ירדתי לכבשן האש וניצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי תאמר שנתקבלתי שכרי בעוה"ז ואין לי כלום לע"ל, א"ל הקב"ה אל תירא וכו'; vgl. auch Tanchuma לך לך, Abs. 10, wo die letztere Erklärung R. Levi beigelegt wird.

ib. 15, 2 heisst es in beiden Targg. סגין בירכן יהבת לי וסגין אית קדמך למיתן ברם מה הנייא אית לי דאנא אויל מגו עלמא בלא בנין.

Num. r. 2, 11 Anfang: אמר אברהם לפני הקב"ה רבון העולמים כל מה שהבטחת אותי מה הנאה יש לי בהם שאין לי בנים . . .

ib. 18, 1 erklären beide Targg. die Erscheinung dreier Engel damit, dass kein Engel mehr als eine Botschaft ausführen dürfe, und geben sodann die Sendung jedes Engels näher an, genau entsprechend

G. r. 50, 2 (vgl. auch Tanchuma, ed. B. וירא Abs. 20) תני אין מלאך אחד עושה ב' שליחות ולא ב' מלאכים שליחות אחד . . . אלא מיכאל אמר בשורתו ונסתלק נבריאל נשתלח להפוך את סדום ורפאל להציל את לוט. Der Talmud, Mezia 86b, vertheilt die Aufgaben der drei Engel anders und scheint auch die Regel, dass ein Engel immer nur eine Sendung zu vollziehen habe, nicht zu kennen; vgl. Tossaphoth daselbst.

ib. 18, 10 geben beide Targg. וישמעאל durch והוא אחריו הוה קאים מן בתרא wieder.

G. r. 48, 19 והוא אחריו זה ישמעאל.

* ib. 18, 12 giebt Jonathan היתה לי עדנה durch הוי לי עדויין wieder, so lautete die Uebersetzung auch im Jerusch., vgl. Ar. Art. עד 7.

G. r. 48, 20 האשה הזו כ"ן שהיא ילדה יש לה וסתות ואני אחרי בלותי היתה לי עדנה, vgl. auch den Comment. das. sowie Aruch a. a. O., wonach עדנין dasselbe wie וסתות sei.

ib. 18, 17 wird bei Frgm.-Targ. die Mittheilung Gottes an Abraham von dem bevorstehenden Untergange Sodom's damit begründet הואיל וברכא דסדום בגו מתנתא די יהבית ליה דינא הוא דלא נפיך יתה עד זמן דאודע יתיה.

G. r. 49, 4 אמר ר' יהושע בן לוי משל למלך . . . כך אמר הקב"ה כבר נתתי את הארץ מתנה לאברהם שנ' לזרעך נתתי את הארץ וה' כרכים הללו בתוך שלו הם . . . ונמלך בו, vgl. Tanch. וירא Abs. 5 (hier jedoch im Namen R. Juda ha-Levi's) und Raschi.

ib. 19, 3 giebt Frgm.-Targ. ואכלו durch והוו מתחמיין ודמי ליה כאילו אכלין, ähnlich Jonathan היך אכלין והיך שתין.

Mezia, 86b אמר ר' תנחום בר חנילאי לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם, ואכלו סלקא דעתך, אלא אימא נראו כמי שאכלו וכי אוכלין הוו אלא נראין כאכלין ושתו; vgl. auch G. r. 48, 16 und Tanchuma וירא Abs. 11.

ib. 19, 7 giebt Frgm.-Targ. אל נא durch אמתינו הכא קליל ועיר עד דנבעי רחמין מן קדם ד', ebenso V. 18 beide Targg.

G. r. 50, 9 ר' יהושע בן לוי בשם ר' פדיה אמר כל אותו הלילה היה לוט מבקש עליהם רחמים . . .

ib. 21, 7 werden die Worte מי מלל לאברהם bei beiden Targg. durch מה [מהימן] הות בישרא דבשר לרבוני לאברהם מן שירויה ואמר עתידה היא למנקה wiedergegeben, offenbar eine Anspielung auf die Deutung R. Juda's in G. r. 47, 2 zu G. 17, 16 וברכתי אותה ליתן לה בן, וברכתיה לברכת החלב vgl. auch G. r. 53, 7.

ib. 21, 33 folgt Frgm.-Targ. in der Wiedergabe der bekannten Haggada, wonach Abraham die Vorüberziehenden

bewirthet und sie dann mit ihrem Dank auf Gott, den gütigen Spender der Speisen verwiesen habe, genau Sota 10a, wo als Autor der Haggada Simon b. Lakisch genannt ist. Dass hier Frgm.-Targ. vom Talmud und nicht etwa von G. r. 54, 8, woselbst die Haggada gleichfalls sich findet, abhängig ist, bebeweist nicht nur die Uebertragung des Wortes אשל durch פרדם, sondern ganz besonders auch die Form, in welcher die Haggada vorgetragen wird. Nach אבונן אברהם sind offenbar einige Worte im Frgm.-Targ. ausgefallen, und die Stelle dürfte ursprünglich gelautet haben [לא מן דידי אכלתון, אלהן] מן מה דאמר והוה עלמא במימריה, was dem Passus im Talmud אמר להם וכי משלי אכלתם משל אלקי עולם אכלתם entspricht, ebenso sind die Worte מה דאמר והוה עלמא eine wörtliche Wiedergabe des מי שאמר והיה העולם im Talmud. Auch Jonathan, der hier die Haggada nur in gedrängter Kürze giebt, zeigt deutlich die Abhängigkeit vom Talmud; er hat nicht nur ebenfalls פרדיסא, sondern auch die Worte והוה מכריז אמר ריש לקיש entsprechen genau der Stelle im Talmud: אל תקרי ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא שמו של הקב"ה.

ib. 22, 8 giebt Frgm.-Targum die Stelle ד' יראה לו השה מימרא דד' יזדמן לי אימרא ואין לא את הוא לעולה בני durch לעולתא ברי wieder.

G. r. 56, 8 א"ל . . . מ"מ אלקים יראה לו השה לעולה ואם לאו vgl. auch Pesikta rabbathi 40. אתה הוא השה לעולה בני

ib. 22, 10 entsprechen die Paraphrasen beider Targg. Gr. 56, 11 und 7, vgl. auch Pesikta rabb. 40 und Tanchuma.

ib. 22, 14. Die Quelle der Haggada, welche beide Targumim hier bieten, ist j. Taanith. 2, 4 (65 d), wo sie R. Bibi im Namen R. Jochanan's vorträgt. Zwar ist dieselbe auch G. r. 56, 15. Lev. r. 29, 8 und Tanchuma וירא gegen Ende zu finden; allein die Wendungen כד יתון בני דיצחק und גלי וידיע קדמך שבשעה und נלוי וידוע לפניך עללין לשעת אננקי, welche dem שיהיו בניו של יצחק בני נכנסין לידי צרה genau entsprechen, lassen an der Abhängigkeit vom jerus. Talmud nicht zweifeln.

ib. 23, 2 giebt Fragm.-Targ. בקרית ארבע durch בקריתהון דנוכריא wieder, offenbar mit Bezug auf die Deutung in G. r. 58, 4 ועל שם בעליה שהן ד', ענק ונ' בניו, vgl. auch die übrigen Deutungen daselbst.

ib. 24, 2 zu ירך im Fragm.-Targ. und בנורת מהולתי im Jonathan für ירכי vgl. m. G. r. 59, 11. קיימי[1]

---

[1]) so lautete offenb. die Uebers. im Targ. Jerusch., vgl. das Citat im Aruch, (Art. קיים) תחת ירך אברהם תרגום ירושלמי תחות קיימיה דאברהם.

* ib. 24, 10 geben beide Targg. וכל טוב durch שפר אפותיקי wieder, während das Targ. Jerusch. dafür דיאתיקי hatte (Ar. Art. דייתק).

G. r. 59, 15 ר׳ חלבו אמר זו דיאתיקי, also genau wie Targ.-Jerusch. R. Chelbo gehört dem vierten Amoräergeschlecht an.

* ib. 24, 32 war im Targ. Jerusch. (vgl. Ar. Art. ומם) ושרי וממי נמליא durch ויפתח את הגמלים übersetzt, ebenso im Jonathan.

G. r. 60, 10 דתיר וממידם, vgl. oben S. 339.

ib. 24, 62 geben beide Targg. die Worte ויצחק בא מבא durch ויצחק הוי אתי מן בית מדרשא דשם רבא wieder; hierzu vgl. man

G. r. 56, 20 zu G. 22, 19 וישב אברהם אל נעריו, ויצחק היכן הוא. ר״ב בשם רבנן דתמן. שלחו אצל שם ללמד ממנו תורה. In der That hat auch Jonathan an letztgenannter Stelle: ודברו מלאכי מרומא ית יצחק ואובלוהי לבי מדרשא דשם רבא והוה תמן תלת שנין. Das Fragm.-Targ. an unserer Stelle beweist, dass auch dieser Zusatz, den Fragm.-Targ. nicht aufgenommen, dennoch dem Jeruschalmi gehört.

ib. 25, 1 identificiren beide Targg. קטורה mit הגר, indem Fragm.-Targ. den Namen קטורה durch דחות אסירא ליה מן שירויה, Jonathan aber, noch genauer an das Wort anschliessend, durch דקטירא ליה מן שירויה erklärt.

Tanchuma חיי שרה Abs. 8 ראומר היא הגר היא קטורה ולמה נקרא שמה קטורה שהיתה קשורה כנאד א״ר ברכיה . . . ושמה קטורה כזה שהוא חותם גוכה ומציאה בחותמה קשורה וחתומה; vgl. auch G. r. 61, 4

ib. 25, 22 giebt Frgm.-Targ., und mit geringer Abweichung auch Jonathan, die Tw. אם כן למה זה אנכי durch אין כדין היא צעריהון דילידתא למה כען לי חיין למיהוי לי בנין wieder, ferner den zweiten Halbvers ותלך לדרש את ד׳ durch ואזלת למתבות רחמין מן קדם ד׳ בבית מדרשו דשם רבא.

ר׳ יצחק אמר מלמד שהיתה אמנו רבקה מחורת[1] G. r. 63, 6 על פתחיהן של נשים ואומרת . . . אם כך הוא צערן של בנים וכי בתי כנסיות ובתי מדרשות הלואי לא עיברתי und ib. Abs. 7 היו באותן הימים והלא לא הלכה אלא למדרשו של שם ועבר.

ib. 25, 34 giebt Frgm.-Targ. die Worte ויבו עשו את הבכורה ובוי עשו ית בכורותא ואפס חולקיה בעלמא דאתי וכפר בתחיית מתיא wieder.

ויקם וילך ר׳ לוי אמר מעולמו יצא, ויבו עשו את הבכורה ומה בוה עמה א״ר לוי תחיית המתים בוה עמה. G. r. 63, 20

---

[1]) Bei לקח טוב zu St. heisst es ר׳ חגי בשם ר׳ יצחק.

ib. 27, 29 folgen beide Targg. Tanchuma, ed. Bub., תולדות Abs. 16 Ende, wie namentlich der Schluss, der sich nur bei diesem findet, beweist: אורריך ארור זה בלעם וחבידו ומברכיך ברוך זה משה וחבידו; in Bezug auf den ersten Theil variiren ebenso die Midraschim wie die Targumim.

ib. 28, 10. Die „5 Wunder" finden sich zwar nirgend in dieser Zusammenstellung, wohl aber einzeln. In Bezug auf die drei ersten Wunder vgl. m. Chullin 91b, ferner G. r. sect. 68 und Tanchuma, ed. B., ויצא Abs. 8 und 4; in Bezug auf das vierte vgl. G. r. 70, 10 und P. d. R. E. 36 Anfang, in Bezug auf das letzte endlich vgl. man P. d. R. E. ebendaselbst.

ib. 28, 12 folgen beide Targg. G. r. 68, 18 (vgl. auch Chullin 91b), nur dass Jonathan ausserdem die „aufsteigenden" Engel nach Samuel b. Nachman in G. r. mit denjenigen, welche Sodom zerstört, identificirt. Höchst wahrscheinlich gehört auch diese Stelle dem Targ. Jerusch. an und ist vom Frgm.-Targ. nur übergangen worden.

ib. 29, 17 hat Frgm.-Targ. zwar die von R. Jochanan getadelte Uebersetzung רכיכין für רכת beibehalten, sie aber auch gleichzeitig dadurch gemildert, dass er die von diesem Amoräer in G. r. 70, 15 gegebene Erklärung ומהו רכות רכות מבכיה ... והיתה בוכה ואומרת יהי רצון שלא אפול בגורלו של רשע, gleichfalls mit aufgenommen, indem er zu jener Uebersetzung erläuternd hinzufügt, על דהות בכיא ומצלא דלא תיסוק במוליה דעשו, ebenso auch Jonathan; vgl. auch Bathra 123a und Tanchuma ויצא Abs. 4.

ib. 29, 22 hat Frgm.-Targ. den Zusatz עני לבן ואמר לדון דא שבע שנין אית ליה לגברא צדיקא הדין מן דאתא לוותן שקוותן לא חסרו ומבועינן סגין ..., ebenso auch Jonathan.

G. r. 70, 17 ויאסף לבן ... א"ל יודעים אתם שהיינו דחוקים למים, וכיון שבא הצדיק הזה לכאן נתברכו המים ...

ib. 30, 11 Der Zusatz des Frgm.-Targ. דעתיד למנדא שעתיד משתוייהון דאומיא entspricht wörtlich G. r. 71, 12 לנגד משתיתן של עכו"ם.

ib. 30, 22 schickt Frgm.-Targum der eigentlichen Version die, Deut. 28, 12 auch bei Jonathan enthaltene Haggada von den „vier Schlüsseln", welche Gott sich vorbehalten und keinem Wesen ausliefere, voraus. Form und Wortlaut dieses umfangreichen Zusatzes entspricht genau Taanith 2a, wo der eigentliche Autor der Haggada, R. Jochanan selbst nur „drei Schlüssel" nennt, aber daneben auch eines vierten erwähnt wird. במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה דכתיב פותח

את ידיך ונומ', ebenso auch G. r. 73, 3, wo es aber statt R. Jochanan ר' תנחומא בשם ר' ביבי heisst. Auch hier werden im Namen dieses Amoräers nur drei Schlüssel genannt, und nur als Ansicht der י"א noch ein vierter angegeben. Deut. r. 7, 6 und שוח"ט Ps. 78, wo übereinstimmend R. Jonathan als Autor genannt wird, sowie Sanhedrin 113a kennen überhaupt nur „drei Schlüssel". Die Haggada von den „vier" Schlüsseln ist offenbar erst späteren Ursprungs und jedenfalls jünger als das 2. Amoräergeschlecht. Tanchuma, ed. B. (ויצא 16) spricht allerdings bereits von ד' מפתחות, als deren Autor R. Jochanan genannt wird, und die auch genau in derselben Reihenfolge aufgeführt werden, wie bei Jeruschalmi. Doch ist diese Stelle in Tanchuma, welche die früheren Editionen nicht haben und die wahrscheinlich als späterer Zusatz anzusehen ist, jedenfalls jungen Ursprungs, da sie die Stelle in Taanith und diejenige in שוח"ט bereits voraussetzt, aus deren Combination sie hervorgegangen ist.

ib. 30, 27 geben beide Targg. נחשתי mit אטייריית wieder. Tanchuma, ed. B., Abs. 24 אמר ר' ברכיה לבן ניחש.

ib. 32, 26 haben beide Targg. den Zusatz והא ממת שעתהון דמלאכיא למשבחא, vgl. Chullin 91b, sowie G. r. 78, 1 und 3.

ib. 33, 4 haben beide Targg. zu ויבכו den Zusatz עשו הוה בכי על דקדקן שינוי ויעקב הוה בכי על שעשיעת צווריה.

G. r. 78, 12 א"ל ר' ינאי אם כן למה נקוד עליו אלא מלמד שלא בא לנשקן אלא לנשכו ונעשה צוארו של יעקב אבינו של שש וקהו שיניו של אותו רשע ומה ת"ל ויבכו אלא זה בוכה על צוארו וזה בוכה על שיניו. Die Art, wie diese Haggada von den Targumim hier angewandt wird, beweist, dass sie bereits allgemein bekannt gewesen sein muss.

ib. 35, 9 fassen beide Targg. den „Segen" als ברכת אבלים, welchen Gott dem, um seine Mutter[1]) trauernden Jacob ertheilt. Dies setzt aber nothwendig die Auslegung Samuel b. Nachman's zum vorhergehenden Verse in G. r. 81, 5 voraus. ויקרא שמו אלון בכות, ר' שמואל בר נחמן אמר לשון יונית הוא, אלון אחר עד שהוא משמר אבלה של דבורה באה ליה בשורתא שמתה אמו דה"ד וידא אלהים אל יעקב וגו' ויברך אותו מה ברכה ברכו ר' אחא בשם ר' יונתן אמר ברכת אבלים ברכו. Die ganze Zusammenstellung aber im Frgm.-Targ., die Jonathan zu Deut. 34, 6 hat, findet sich G. r. 8, 15, wo als Autor R. Simlaï genannt ist, und Koheleth r. 7, 7.

---

[1]) Auffällig ist, dass vorher bei Frgm.-Targ. vom Tode Rahel's die Rede ist.

ib. 35, 18 vgl. oben S. 100.

* ib. 36, 39 diese haggad. Auslegung, welche nicht nur beide Targg. aufweisen, sondern auch von Aruch (Art. סרד 3) aus Jeruschalmi citirt wird, gehört R. Simon in G. r. 83, 3 an; vgl. auch Jalkut Chronik § 1074.

* ib. 37, 3 die Uebersetzung פרנד מצויר für כתונת הפסים, welche beide Targg. haben, und die auch bei Aruch (Art. פרנד) aus Jeruschalmi citirt wird, gehört R. Eleasar in G. r. 84, 15 an: את כתונת הפסים זה הפרגוד.

ib. 37, 33 beziehen beide Targg. חיה רעה auf das Weib Potiphar's חמי אנא ברוח בית קודשא היך איתא בישא קיימא לקובליה.

G. r. 84, 19 א"ר הונא נצנצה בו רוח הקודש, חיה רעה אכלתהו ו' אשתו של פוטיפר.

ib. 40, 12 u. 18 die doppelte Deutung der 3 Reben in beiden Targg., einmal auf die 3 Stammväter, sodann auf die 3 „bewährten Führer" Mose, Ahron und Mirjam, ist eine Combination der Auslegung R. Elieser's mit derjenigen R. Josua's Chullin 92a, der Schluss dagegen, wonach der Mundschenk für seinen „guten" Traum belohnt wird, folgt wiederum G. r. 88, 4 א"ל את בשרתני בשורה טובה אף אני אבשרך בשורה טובה בעוד שלשת ימים וגו'.

Ebenso folgt der Schlusssatz zu V. 18, wonach der Bäcker für seine „böse" Botschaft bestraft wird, G. r. ib. 5 א"ל אתה בשרתני בשורה רעה וכו'.

ib. 40, 23 wird in beiden Targg. Joseph getadelt, dass er anstatt auf Gott auf den Mundschenk sein ganzes Vertrauen gesetzt, und darauf die weitere Dauer seiner Haft zurückgeführt.

Tanchuma וישב Ende (ed. B. מקץ Anf.) ולמה הוסיפו לו שתי שנים אמר הקב"ה אתה השלכת בטחוני ובטחת בשר המשקים ואמרת לו שתי זכירות כי אם זכרתני והזכרתני תשתכח ב' שנים בבית הסוהר.

ib. 42, 23 verstehen beide Targg. unter dem „Dolmetsch" Menasse, ארום היך כמתורגמן הוה מנשה קאים ביניהון.

G. r. 91, 10 והם לא ידעו כי שומע יוסף כי המליץ, זה מנשה.

ib. 42, 36 giebt Frgm.-Targ. die Worte עלי היו כלנה durch ועלי הינון למוקמא תרי עשר שבמזין, genau nach

G. r. 91, 12 כבר יוסף איננו ושמעון איננו, עלי להעמיד שנים עשר שבמים.

ib. 43, 13 nach beiden Targg., besonders aber nach Frgm.-Targ. giebt Jacob auch den Joseph noch immer nicht verloren; vgl. zu 37, 33.

G. r. 92, 3 Ende ושלח לכם את אחיכם, זה יוסף, אחר זה שמעון ואת בנימן כמשמעו, vgl. auch Raschi z. Stelle.

ib. 46, 28 geben beide Targg. לחודות לפניו נושנה durch לאתקנא ליה אתר בית מישרוי לנושנה wieder.

G. r. 95, 2 ר' חנינא בריה דר' אחא ור' חנינא חד אמר להתקין לו בית דירה.

* ib. 47, 21 enthält Frgm.-Targ. noch den, von Aruch (Art. גל 7) aus Jerusch. citirten Zusatz דלא יהון מונין לבנוי דיעקב ואמרין להון אכסני נלולאי.

Diese Erklärung gehört Simon b. Lakisch an, welcher Chullin 60b eine Reihe scheinbar ganz gleichgiltiger Angaben im Pentateuch vorführt und ihre Berechtigung und Nothwendigkeit nachzuweisen sucht, darunter auch unsere Stelle: כיוצא בו, ואת העם העביר אותו לערים, מאי נפקא מינה, דלא ליקרו לאחוהי גלותא בני גלותא[1]). Noch viel enger an den Wortlaut des Talmud schliesst sich Jonathan an (vgl. ob. S. 147).

ib. 47, 31 verstehen beide Targg. den Ausdruck וישתחו dahin, dass Jacob sich vor Gott gebückt; so auch Tanchuma ויחי Abs. 3: וישתחו ישראל לשכינה שעומדת עליו. Vgl. auch Siphre Deut. § 31.

ib. 48, 22 giebt Frgm.-Targ. die Worte שכם אחד על אחיך durch חולק חד יתיר על אחך, לבושיה דאדם קדמאה und die Schlussworte ואנא אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי durch נסבית יתיה מן ידוי דעשו אחי לא בחרבי ולא בקשתי אלהין בזכותי ובעובדי טביא wieder, genau nach

G. r. 97, 9 ר' יהודה ור' נחמיה, ר"י אשר ואני נתתי לך שכם, זו הבכורה ולבושו של אדם הראשון, אשר לקחתי מיד אמורי, זה עשו . . . בחרבי ובקשתי, במצוות ובמע"ט.

ib. 49, 1 u. 2. Die Haggada von dem Bekenntniss der Söhne Jacob's zu dem „Einen" Gotte in Frgm.-Targ. zu V. 2, welche auch Jonathan zu Deut. 6, 4 hat, findet sich zwar auch Siphre Deut. § 31. Allein der Umstand, das dieselbe hier mit der in beiden Targg. zu V. 1 gegebenen Haggada, wonach Jacob plötzlich die prophetische Schau in die Zukunft entzogen worden, in Verbindung gebracht wird, lässt keinen Zweifel daran, dass sie nur dem Talmud entnommen sein kann, woselbst (Pessachim 56) sie allein in diesem Zusammenhang vorgetragen und auf Simon b. Lakisch zurückgeführt wird: כדדריש ר' שמעון בן לקיש, דאמר ר"ש ב"ל ויקרא יעקב אל בניו ונו' ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק

---

[1]) nach der La. des Aruch (Art. עבר 2), die offenbar auch Raschi vorgelegen hat, wie aus der Uebersetzung נולים בני נולים zu ersehen ist; unsere Ausgg. haben nur גלותא.

שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבינו אלא אחד באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ב"ש"כ"מ"ל"ו; beide Haggadas, aber nicht mit einander verknüpft, finden sich auch G. r. 98, 3 u. 4.

ib. 49, 3 entspricht Frgm.-Targ. vollständig G. r. 98, 5, ebenso auch Jonathan bis auf die Auslegung von כחי וראשית אוני, in welcher er Jebamoth 76a folgt; zu letzterer vgl. man auch Tanchuma ed. B. 11, nach welchem diese Auslegung ר' יהודה בר שלום angehört, und G. r. 98, 5.

ib. 49, 4 beide Targg. nach ר' אליעזר המודעי in G. r. 98, 6 u. 7 und Sabbath 55 b; vgl. auch Tanchuma ויחי 9.

ib. 49, 7 giebt Frgm.-Targ. אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל wieder durch אפלג ית שבטא דשמעון סבריו מלפי אוריתא בכנישתא דיעקב, ואיבדר ית שבטא דלוי בבתי מדרשיא דבני ישראל.

Jalkut § 158 להעמיד משמעון סופרים ומשנים בבתי בנסיות ומשבט לוי בתי מדרשות שהיו עוסקין בתורה; vgl. auch לקח טוב zur Stelle.

ib. 49, 8 haben beide Targg. den Zusatz ועל שמך יתקרון כל יהודאי.

G. r. 98, 11 אמר רשב"י יהיו כל אחיך נקראין על שמך.

ib. 49, 9 hat Frgm.-Targ. zu מטרף בני עלית den Zusatz: מן קטלוי דיוסף את הויתא משויב, מן דינא דתמר את הויתא וכאי ebenso auch Jonathan.

G. r. 98, 12 מטרף בני עלית מטרפו של יוסף עלית ונתעלית, מטרפו של תמר עלית ונתעלית.

* ib. 49, 11 beziehen beide Targg. den zweiten Halbvers auf die Besiegung der Feinde (citirt bei Aruch, Art. ענע).

Lekach-Tob zur Stelle ד"א כבם ביין לבושו אלו נקמות שעתיד הקב"ה לעשות באדום, שנא' מי זה בא מאדום וגו', ובדם ענבים סותה . . . אלו נקמות שעתיד הקב"ה לעשות בעובדי כוכבים וכו'

ib. 49, 15 geben beide Targg. ויט שכמו לסבל mit וארכן כתפי למלעי באוריתא wieder.

G. r. 98, 17 ויט שכמו לסבל עולה של תורה.

* ib. 49, 21 haben beide Targg. den Zusatz נפתלי עונד דקליל למיבשר בשורן טבן . . . והוא נחית למצרים בשעה ועירא ואייתי אוניתא דחקל כפילא מן פלטין דיוסף, citirt bei Aruch, Art. עגד und אן 5.

Mit dem „Kaufbrief" wird hier auf die Erzählung in Sota 13a angespielt, wonach Esau gegen die Beisetzung Jacob's in der Höhle Machpela Einspruch erhoben und selbst auf diesen Begräbniss-Platz Ansprüche geltend gemacht hätte. Auf die Bemerkung der Söhne Jacob's, dass ihr Vater von

Esau dieses Anrecht sich erkauft habe, habe dieser den „Kaufbrief“ zu sehen verlangt אמר להו הבו לי אינרתא, אמרו ליה אינרתא בארעא דמצרים, ומאן ניזל, ניזל נפתלי דקליל כי אייתא דכתיב נפתלי אילה שלחה הנותן אמרי שפר אמר ר׳ אבהו אל תקרי אמרי שפר אלא אמרי ספר . . .

In Bezug auf den Schluss im Frgm.-Targ. וכשהוא פתח פומיה בכנישתא דיעקב לישניה חלי כדובשא vgl. man G. r. 98, 22 und besonders לקח טוב z. Stelle שהיה לשונם של שבט נפתלי מתוקים כדבש.

ib. 49, 22 behandeln beide Targg. die Haggada in G. r. 98, 23.

ib. 50, 15 hat das Frgm-Targ. zu ויצוו den Zusatz ופקדו שבטיא ית בלהה, ebenso Jonathan ופקידו ית בלהה אמתא דרחל.

G. r. (nach Jalkut § 162) ויצוו אל יוסף למי ציוו, לבלהה; vgl. לקח טוב und Buber das. Anm. 13. (Schluss folgt.)

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.)

III. Etymologische Worterklärungen bei Joseph Kimchi.

Das Bestreben der eigentlichen Sprachwissenschaft, besonders der Worterklärung, muss es sein, die Bedeutung der einzelnen Wurzeln recht scharf zu erfassen, und so die Vielgestaltigkeit der einzelnen Bedeutungen eines und desselben Wortes auf eine Grundbedeutung zurückzuführen. Dieser, dem eigentlichen Sprachgeist entsprechenden Art der Forschung, der sogenannten Etymologie, ist auch von den Meistern der jüdisch-mittelalterlichen Sprachwissenschaft in der gebührenden Weise Rechnung getragen worden[1]), besonders von Ibn Gannach[2]) und Abraham ibn Esra[3]). Auch Joseph Kimchi,

[1]) Ueber die Wichtigkeit der etymolog. Worterklärungen spricht Ibn Esra im Mosnajim (ed. Heidenheim) p. 41a, mit Berufung auf den Gaon Haî; cf. Bacher, Abr. I. E. als Grammat. p. 77—78.

[2]) Ueber Ibn Gannach's Etymologieen siehe Bacher's Studie: Etymolog. Worterklärungen bei Ibn Gannach in Stade's Zeitschrift für d. alttestamentl. Wissenschaft IV.

[3]) Etymolog. Worterklärungen bei Ibn Esra siehe bei Bacher, A. I. E. als Grammat. p. 154—163, wo aber auch solche, die er aus anderen Autoren anführt, verzeichnet sind.

in Allem ein würdiger, den höchsten Zielen seiner Wissenschaft zustrebender Nachfolger der grossen Pfadfinder auf dem von ihm betretenen Gebiete, zeigt eine entschiedene Vorliebe für die etymologisirende Behandlung der verschiedenen Bedeutungen gleicher Wurzeln und macht hiervon reichlichen Gebrauch in seinen Schriften. Indem er nun hierbei ziemlich weit die Grenzen seiner Erörterungen zieht, gewinnen wir, bei Gelegenheit seiner Worterklärungen, über den eigentlichen Rahmen derselben hinausgehende Ausführungen, die uns Joseph Kimchi's Art und Weise der Schrifterklärung in grösserem Maasse erschliessen [1]). Und dies muss uns um so erwünschter sein, als seine eigentlichen Commentare zur heiligen Schrift einerseits uns in sehr geringer Anzahl erhalten, andrerseits dieselben sehr dürftig und kurz gehalten sind, sodass besonders die worterklärenden und etymologisirenden Ausführungen Joseph Kimchi's uns eine willkommene Ergänzung seiner Schrifterklärung bieten. In Folgendem sei nun eine Darstellung dieses Zweiges der Leistungen unseres Autors mit möglichster Vollständigkeit, in alphabetischer Reihenfolge, gegeben. Zumeist ist die Quelle des darin Gebotenen das ס' הגלוי. Herangezogen sind auch die Anführungen David Kimchi's aus den uns nicht mehr erhaltenen Schriften seines Vaters. Bemerkt sei noch, dass das, was Joseph Kimchi von seinem eigentlichen Vorbilde Ibn Gannach entlehnt hat [2]), hier keine Aufnahme gefunden hat, da uns lediglich daran gelegen ist, Kimchi's eigene Erklärungen, behufs Würdigung seiner Leistungen, zu zeigen. Uebereinstimmungen jedoch mit Abraham Ibn Esra wurden, um das Verhältniss zwischen den beiden zeitgenössischen Auslegern zu beleuchten [3]), unter die Etymologieen aufgenommen. Um die Stellung Joseph Kimchi's innerhalb der exegetischen Litteratur darzuthun, wurden, soweit das einschlägige Material uns zugänglich war, die zu den einzelnen Stellen in Betracht kommenden Ansichten der anderen Exegeten in den Anmerkungen angeführt.

אגור בן יקא (Sprüche 30, 1) [4]) ist die Bezeichnung für den Weisen, mit Hinweis auf אגרה בקציר (ibid. 6, 8), als den

---

[1]) Vgl. oben p. 177 betr. d. ס' הגלוי.

[2]) Ueber die Entlehnungen Jos. Kimchi's aus Ibn Gannach vgl. Bacher: Joseph Kimchi et Abulwalîd ibn Gannach in REJ. VI, 208 bis 221. — Die seitdem veröffentlichten Schriften von Jos. Kimchi, bes. d. ס' הגלוי, zeigen noch erheblich mehr Entlehnungen aus Ibn Gannach.

[3]) Vgl. darüber unsere Ausführung unter II.

[4]) Vgl. ס' חקה, ed. Breslau 1868, p. 38.

„Sammler" שהיה אונר בינות והכל היה אנור בו, da er vollkommen in sich alle Weisheit aufgenommen und sie gesammelt hat, ebenso wie קהלת (Koh. 1, 1) darauf hinweist. Der Weise begnügt sich jedoch damit nicht, sondern: ואחר כך הקיא הבין והוציא מפיו, er giebt sein Wissen auch von sich, er speit es gleichsam aus — יקא von קיא speien — und sucht es anderen verständlich zu machen, — בן mit בין verstehen zusammenhängend ואע"פ שבן חסר יתפרש לשון בינה[1]).

אניות אבה (Ijob 9, 26)[2]) bedeutet die Schiffe der Feindschaft אַיְבָה = אַבָה. Das Bild dient als Bezeichnung für die schnell und hastig dahineilenden Schiffe, indem die Hast Ausdruck des Hasses ist אניות אבה ושנאה שהולכת בחפזון. Der Sinn ist: Meine Lebenstage eilen dahin, durch den Zorn und Hass Gottes gleich den schnellen feindlichen Schiffen[3]).

---

[1]) Zur Erklärung von אנור vgl. Ibn Koreisch (ed. Goldberg et Bargés, Paris 1857) p. 3, wo אגור auch mit נאמץ „der Sammler", jedoch ohne weitere Erläuterung, übersetzt wird. Ebenso Menachem Salomo ben Meiri aus Perpignan in seinem Mischlecomm. ונקרא אנור על שם אסיפת חכמ׳. Vgl. auch mein „Aus dem Kohelet-Commentar des Tanchum Jeruschalmi Cap. I—VI" (Berlin 1888), p. 27—28. Die Quelle dieser Etymologie ist Midrasch Bemidbar rabba Cap. 10, vgl. hierzu auch Harkavy, Studien u. Mittheilungen aus der kais. öffl. Bibliothek i. St. Petersburg, Th. V. St. Petersb. 1892, p. 118. Die Erklärung des Jos. Kimchi führt auch an, ohne diese zu nennen, der zweite, dem Ibn Esra zugeschriebene Mischlecommentar (ed. Horowitz, Frf. a. M. 1884), p. 41. ומלת בן יפרשו מגורת בינה ומלת יקה מגורת ולא תקיא אתכם הארץ (Lev. 20, 22) והמשם שאסף הבינה ואח״כ הקיא אותה שלמדה לאחרים.

Der Midrasch Rabba l. c. erklärt יקא als Gegensatz zu אנור: so wie er einerseits die Worte der Thora in sich aufgenommen, hat er sie andererseits ausgespieen, d. h. nicht beachtet, gleich einem Spucknapf, der bald sich füllt, bald sich leert: כספל הזה שנתמלא בין שעתו ומתפנה בין שעתו. Levi b. Gerson z. St. erklärt den Ausdruck des Speiens in der Weise, dass er von dem angesammelten Wissen nur behält המחשבות רוצה להקיא המעמם והמשא מן המקבילות, die richtigen Gedanken, hingegen המחשבות הבלתי צודקות die lästigen, unrichtigen Gedanken ausspeien und verwerfen will.

[2]) Sefer Hagaluj, p. 70 art. איב.

[3]) Zur grammatischen Begründung dieser Erklärung vgl. וּרָה für וֹרָה Jes. 59, 5. Diese Erklärung des Jos. Kimchi wird zurückgewiesen von Mose Kimchi im Comm. z. St. (siehe Schwarz, תקות אנש, p. 84) mit den Worten ולא יתכן להיותו מן איבה. Nicht so deutlich lautet Jos. Kimchi's Bemerkung in seinem Hiob-Comm. (Schwarz p. 154) אניות אויבים שילכו במרוצה. Nach Ibn Gannach s. v. ist es Bezeichnung für einen bekannten reissenden Strom; so auch Ibn Esra. Dav. Kimchi im Wb. leitet es ab von אבה wollen und erklärt es als die „gern, daher auch schnell ihrem Ziel zustrebenden Schiffe". Beide Erklärungen vereint finden wir bei Levi b. Gerson, der

איתן (Deut. 21, 4)[1] bedeutet „stark" und zugleich auch „fett und saftig", indem dieses die Stärke des Bodens bezeichnet. So muss an dieser Stelle נחל איתן verstanden werden. Es soll gerade eine besonders fruchtbare Stelle ausgesucht werden, die in Folge der in ihrer Nähe verübten Mordthat fortan nicht mehr bebaut werden darf, damit eine solche Schädigung Anlass zu erhöhter Vorsicht in der Verhütung derartiger Verbrechen sein soll. — In diesem Sinne, nämlich „Stärke in Folge des Bodenertrages" ist auch das Wort aufzufassen in ירח האיתנים I. Kön. 8, 2. Der Monat Tischri führt ganz besonders diese Bezeichnung als Monat der Beendigung der Ernte, die von der Stärke und Fruchtbarkeit des Bodens Zeugniss ablegt. ואדוני אבי ז"ל פירש לפי שאוספים בו לחם ויין ופירות נקרא כן . . . וכן פי' א"א ז"ל אל נחל איתן מקום דשן ושמן[2]).

---

sich so äussert: הוא מענין רצון והם האניות שישינו רצונם בהם ההולכים להשחית בים כי הם יצטרכו ללכת במהירות אל אשר ירצו. Fussend auf Dav. K.'s Erklärung fasst es auf Serachja b. Sch'altiel (Schwarz, p. 217) als lange, mit Rudern versehene Schiffe, die den Wind nicht brauchen und darum einen beliebigen Weg nehmen können. Nach einer von Ibn Esra angeführten Erklärung hängt es zusammen mit d. hebr. אבים, aram. אינבא „Früchte", und so erklärt es auch der Lexikograph David b. Abraham im Anhang zu Ibn Gann. Wb., ed. Neubauer, col. 773, 1 fgg. Ausführlicher finden wir diese Ansicht bei Samuel ibn Masnûth in seinem Hiob-Comm. „Majan-Gannim" ed. Buber, Berlin 1890 p. 34, wo die Fruchtschiffe als besonders schnell fahrende, wegen der Nachtheile einer etwaigen Verzögerung, bezeichnet werden. Merkwürdig ist die Auffassung Saadia's, der übersetzt ומצות מט אלסמן פי אואנהא (vgl. J. Cohn כתאב איוב Altona 1889 p. 33) „meine Tage gehen dahin gleich den Schiffen zu ihrer Zeit", was vielleicht eine nähere Beleuchtung erfährt durch die von Ibn Masnûth l. c. angeführte Ansicht: דכר אחר חלפו כספינות בזמנן שהוא מהפסח ועד החג. Ob hier etwa Saadia das Wort אֲבָה durch ein entsprechend lautendes arab. Wort wiedergeben wollte? Vgl. z. B. seine Uebersetzung v. עבט Deut. 15, 6 u. 8 mit עוט. (Saadia's Pentat.-Version, ed. Derenbourg, Par. 1893, p. 276 u. Note 5 das.).

[1]) DK im Wb. art איתן im Namen seines Vaters.

[2]) Die talmudische Erklärung für ירח האיתנים lautet שנולדו בו איתני העולם, vgl. Rosch Haschana 11b. Im Comm. z. I Kön. 8, 2 erläutert DK diese Begründung noch mit den Worten וכן איתנים לשון חוזק שהתבואות והפירות חיי האדם. Diese Erklärung des Jos. Kimchi entspricht jedenfalls eher der biblischen Bedeutung des Monats als die andere, auch von DK und Ibn Gannach s. v. angeführte Erklärung des Talmud רמז למועדים הנכבדים והחזקים אשר בו, da wir im biblischen Schriftthum die Monate immer nach ihrer Bedeutung in der Natur bezeichnet finden, so den Monat איר mit זו (I. Kön. 6, 1. 37,) מרחשון mit בול (I. Kön. 6, 38). Auch hatten die beiden anderen Feste des Tischri, ausser dem Sukkotfest, im biblischen Alterthum nicht die Bedeutung, dass sich die Bezeichnung המועדים הנכבדים rechtfertigen liesse.

תאנתה (Jer. 2, 24[1]) hat auch die Grundbedeutung seines Stammwortes אנה (Exod. 21, 13) „zufällig treffen, fügen"; es ist also zu übersetzen: „Wer kann ihre zufällige, willkürliche Eingebung, dahin oder dorthin zu gehen, abwehren." מה[2] שיזדמן לה ומה שיכנס בלבה ללכת אנה ואנה.

אֱנוֹשׁ[3]) Diese Bezeichnung für Mensch hängt zusammen mit אנוש (Jer. 17, 9) und bezeichnet die stete Schwäche und Gebrechlichkeit des Menschen מתחילתו ועד על שם שהוא אנוש[4]) סופו נקרא אנש.

אלקום (Spr. 30, 31[5]) Das Wort ist zusammengesetzt aus אל und קום und bedeutet שאין קם למלחמה עמו אחר בעל ורוע כמוהו או יותר ממנו, dass Niemand gegen ihn aufstehen und sich mit ihm messen kann[6]).

אספות (Koh. 12, 11[7]), ist von אסף sammeln, sich versammeln, abzuleiten, und bedeutet den Ort, an dem sich die Weisen zusammen fanden, gleich den לשכות im Heiligthum, so dass בעלי אספות nur eine Umschreibung für חכמים ist. Ebenso ist אספים in Neh. 12, 11 und I. Chron. 26, 17 aufzufassen und ebenso im Talm. Bali Baba kamma 104b. אנב אסיפא דביתא, denn nach der üblichen Auffassung als „Schwelle", würde es sich erübrigen, es zu erwähnen, da diese selbstverständlich mit übertragen wird; es ist vielmehr auch zu verstehen als בית הישיבה שהיה לו בביתו[8]). — Hier sei bemerkt,

---

[1]) Sef. Hagaluj., p. 137 art. ערד.

[2]) DK im Comm. z. St. und im Wb. s. v. führt zwar auch diese Etymologie an, jedoch ungenau und nicht zutreffend גרם הדבר וסבובו, also „Ursache".

[3]) Sef. Hag., p. 71 art. אנש.

[4]) So erklärt es auch IE zu ψ 9, 21 מנור' אנוש הוא. Vgl. auch DK im Wb. art. אנש Ende und im Psalmen-Comm. z. St.

[5]) ס' חקה, p. 36.

[6]) Dieselbe Erklärung hat DK im Wb. art אל, Mose Kimchi [Pseudo-Ibn Esra] z. St., wie auch der andere, dem I. E. zugeschriebene Comm. (ed. Horowitz p. 44), der es aus אל לקום zusammensetzt.

[7]) Sef. Hag., p. 27 art. אספות.

[8]) Die Erklärung Jos. Kimchi's steht im Gegensatz zu der der anderen Commentatoren, die es theils a) gleich ספים Schwellen hinstellen, — so Dunasch b. Labrat und Jacob Tam, (vgl. criticae vocum recensiones, ed. Filipowski, London 1855, p. 44), — theils, es von אסף ableitend, entweder b) als Nägel, die die Tafeln zusammenhalten, — so Menachem b. S'ruk (vgl. Machbereth Menachem, ed. Filipowski 1854, p. 28b.) — oder c) als Nägel zum Zusammenhalten der Thürangeln — so Ibn Esra z. St. — oder d) als Bezeichnung für die Weisen, die aus verschiedenen Stellen Weisheit zusammentragen. Letztere Ansicht wird angeführt von Ibn Gannach im Wb. s. v. אסף, ferner von Ibn Esra an

dass die Erklärung unseres Autors zu אספות, im Gegensatz zu der anderer Ausleger, die es auch im Sinn von Sammeln, jedoch in anderer Bedeutung erklären, auf einer von ihm an anderer Stelle gegebenen Ausführung beruht[1]), wonach אסף bezeichnet „sich versammeln", „etwas zu sich ziehen", wie ויאסף רגליו (Gen. 49, 33) ויאסף אל עמיו (ibid.), während קבץ bedeutet „zerstreute Dinge sammeln" לשון קבצו לא יתכן כי אם במקבץ דברים ממקום אחד שהם מפוזרים שם.

התאוששו (Jes. 46, 8[2]) hängt zusammen mit אש Feuer und bedeutet soviel wie השרפו והכוו מפשעכם, verbrennet in Schande über eure Frevelthaten[3]).

בכי (Jjob 28, 11) — נבלי (ib. 38, 16[4]) vom Stamm בכה weinen, ist Bezeichnung für die Strömung der Flüsse und des Meeres, da diese zu vergleichen ist mit dem aus den Augen strömenden Thränenquell. כי המקור והמבוע שהמים נובעים ממנו דומים לבכי בעבור המים הנובעים ממנו[5]).

---

zweiter Stelle, endlich ist dies auch die Meinung des Isaak Ibn Ghajath in seinem Kohelet-Commentar (ed. Löwy. Leiden 1884). Die Erklärungen unter a), b) u. d) führt auch Jos. Kimchi an unserer Stelle an, letztere nicht direct, sondern nur deren Autor mit der Bezeichnung הכי נקבר מדם. Ibn Gannach, Wb. 487, 27 fgg. giebt der ersten Erklärung den Vorzug.

[1]) Vgl. Sef. Hag., p. 26 art. מארור.

[2]) Sef. Hag., p. 73 Afg.; vgl. auch ibid. p. 55 art. תשאנו, wo es statt ביבשת laut Berichtigung p. 178 Ende: בבשת heissen muss.

[3]) Diese Erklärung erwähnt auch DK im Comm. z. St. und Wb., art. אשש. Ibn Gannach, Wb. 69, 28 erklärt es als Denominativ von אשישים (Jes. 16, 7, Jer. 48, 31) mit תאדוא מי אלתיקוי: „festigt mich im Vertrauen und Glauben." Nach einer anderen Ansicht, die DK im Comm. mittheilt, ist es von איש „Mann" abzuleiten. Ibn Gannach's Ansicht erwähnt auch I. E. zur St., ebenso auch zwei der Erklärung I. K's. ähnliche Meinungen, eine von Haî Gaon: באילו הוא התחרדו, und eine von Saadia: והמעם דוקדו כמעם והיה בלבי כאש בוערת. Die von I. K. gegebene Erklärung entspricht wörtlich einer Einschaltung im arabischen Original des Ibn Gannach'schen Wb. 69, 27—28, welche lautet: אי תנשא מן דנובכם ואחתרקוא „empfindet Schmerz ob Eurer Sünden und verbrennet darüber". Die hebr. Uebersetzung hat nichts hiervon, da dies ja nicht mit der von Ibn Gannach selbst gegebenen Erklärung übereinstimmt. Es dürfte wohl also ein Einschiebsel aus Ibn Balâm's Buch über die Verba denominativa sein. Vgl. über derartige Einschiebsel aus Ibn Balâm in den Glossen der Oxforder Hs. und dem Text des Kitâb-ul-Ussûl: S. Fuchs im Hachoker (1891—93), p. 120 fgg.

[4]) Sef. Hag., p. 74. art. בך.

[5]) In diesem Sinn, ohne jedoch die Etymologie näher zu begründen, fassen es auch die anderen Autoren auf, nur, dass einige, so DK im

בליעל [1]) ist zusammengesetzt aus בל und יעל und bezeichnet denjenigen, der in seiner Schlechtigkeit auf einer tiefen Stufe steht und sich nicht aus derselben erheben kann שישפל ברשעו ולא יעלה למעלה [2]).

נבן (Lev. 21, 20) [3]) hängt zusammen mit נבות „Augenbrauen", zumal diese Vershälfte nur von Fehlern des Auges spricht, mit Hinweis auf Babli Bechoroth 43b. Ebenso bedeutet הרים נבנונים (ψ 68, 17, „dichtbewachsene Bergeshöhen" הרים בעלי אילנות ועשבים [4]).

(Fortsetzung folgt.)

Wb., art. בכה und Serachja b. Sch'attiel im Hiob-Comm. (Schwarz, p. 257) nicht die Strömung des Meeres, sondern das „tropfenweise Fliessen" desselben mit den langsam rinnenden Thränen vergleichen. Nach Chajug bei Ibn Gannach Wb. s. v. gehört hierzu auch עמק הבכא ψ 84, 7. Merkwürdigerweise weist DK im Wb. diese Zusammenstellung zurück, während er im Comm. z. St. diese Ansicht neben anderen anführt, ohne sie zu widerlegen. Nach seinen Ausführungen dort würden mit dem עוברי בעמק הבכא, im Anschluss an v. 6, der nach Jos. Kimchi von der Macht und Stütze der Gotteserkenntniss spricht, gemeint sein die Weisen, die im Thal der Weisheitsströme einhergehen עוברים בעמק מבועי החכמה. Die andere Erklärung der Stelle, wonach sie sich gleich v. 6 auf die Wallfahrer bezieht, lautet „Thal der בכאים genannten Bäume". Diese Erklärung, die wir bei I. E. finden, ist eigentlich die des Saadia z. St. Vgl. die korachitischen Psalmen aus Saadia's Uebersetzung und Erklärung von Th. Hofmann im Programm des Königl. Gymn. zu Ehingen, Stuttgart 1891, p. 6 [arab.]: פי ואדי אלאנאם und Saad. Erläuterung, dass es im Zusammenhang steht mit dem ראשי הבכאים II Sam. 5, 24, und damit gemeint ist ein Birnenthal in Syrien. vgl. Hofmann, ibid. p. 25 und Anm. 2.

[1]) Sef. Hag., p. 74 art. בן.

[2]) Vgl. auch חקה ס', p. 10 zu Spr, 6, 12, wo das Wort mit einer Analogie aus dem Arab. auch gleich בל—יעל erklärt wird und ibid. p. 23, zu 16, 27, wo JK bemerkt ומי בליעל מורכב והוא הגבל המושלך לארץ וירא שהיא מלה מורכבת שלא יעלה שמו וחברו כמו תפלה שלא יעל ולא יגאל ולא יחיה.

[3]) Sef. Hag., p. 77—78.

[4]) So erklärt es auch Raschi zu Lev. 21, 20. Saadia (ed. Derenbourg, p. 176) übersetzt es mit אחדב, also bucklig. Zu beachten sind die Bemerkungen Ibn Esra's im Psalmencommentar מנורת נבן או דק אולי כבה הוא, hingegen im Comm. zu Lev. 21, 20 — bekanntlich der zweiten, nach dem Psalmencommentar verfassten Recension קרוב מנורת נבנונים. DK im Wb. und Comm. zu ψ 68, 17 erklärt es als „hoch" לפי נבדותו יש לו נבנונית באמצעיתו ובו תראה נבדותו: in Folge seiner Höhe hat er eine Art Wölbung, und durch diese wird seine Höhe sichtbar. Uebrigens würde insofern I. K's. Auslegung „bewachsene Berge" eher entsprechen, als bekanntlich der Berg Choreb, im Gegensatz zu den anderen, kahl und leer ist.

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

---

38. Ein abgedroschener Reim.

Neben „geflügelten Worten“ und Citaten, oder Sprichwörtern, hinter welchen, als Ausdruck allgemeiner Weisheit, sich oft die individuelle Geistlosigkeit verbirgt, giebt es auch beliebte Reime, deren fast mechanischer Gebrauch durchaus kein Armutszeugnis dem Anwender ausstellt, insbesondere wenn eine hebräische Bibelstelle sich gewissermaassen aufdrängt. Seitdem Zunz es der Mühe wert gehalten, den hier zu besprechenden Reim durch Elia Levita zu belegen, habe ich den Gebrauch desselben, namentlich bei mittelalterlichen Schriftstellern und im XVI. Jahrhundert, gelegentlich angemerkt,[1]) und nachdem ich es bis auf ein halbes Hundert gebracht, worunter einige der besten Stilisten, schwebt mir vor חיל בלע ויקיאנו! Der Gegenstand, im Allgemeinen lehrreich, gewann ein neues Interesse durch seine Stelle in der hebräischen Handschriften-Kunde, worüber ich eben meine Vorlesungen für ein Druckbändchen revidire. Was ich dort zusammengestellt hatte, überschritt den Raum einer angemessenen Fussnote und mag hier nicht als lästiger Eindringling abgewiesen werden, indem ich die specielle Anwendung in Epigraphen hier nur nebenher berühre.

Naftali's Bezeichnung im Segen Jakob's (Gen. 49, 21): „eine losgelassene Hindin, die schöne Reden giebt“ (Gesenius), klingt befremdlich; in Zunz's Bibel (nach Arnheim) steht dafür (gegen die recipirte Punktation) Naftali: „eine gestreckte Eiche — der (!) schöne Wipfel treibt“, wohl wegen des Masculinum, also grammatisch correct, aber absurd; der wipfeltreibende Naftali ist abgeschmackter als eine schön redende Hindin. Die freiere alte Homiletik kümmert sich weder um Syntax, noch um die Aesthetik, sie hält sich nur an „die Worte“ (אמרי) und verwandelt die Schönheit in ein Buch: אל תקרא אמרי שפר

---

[1]) Vgl. HB. XII, 40, XIV, 3, XX, 126, XXI, 52; Die hebr. Uebersetz. S. 351 etc.

אלא אמרי ספר (Sota 13); und damit ist die Bibelphrase ein verherrlichender Reim für Buch und Schrift, Copist und Autor geworden, bis zu lang ausgesponnenen Reimen, in denen auch אשכול הכופר beliebt wird[1]), wie im Epigraph von ms. München 78 und ähnlichen, in der II. Ausg. des Katalogs dazu citirten; ja sie wird sogar zum Titel selbst; so hat ein Stück von nicht mehr als zwei Seiten in ms. Paris 710,[3] die Ueberschrift ספר הנותן אמרי שפר! Dieselbe Ueberschrift haben die Predigten (דרשות) des Elia ibn Chajjim, gedruckt 1636 (Catal. Bodl. p. 928); Zedner (S. 229) giebt diese Worte gesperrt, aber im Titelindex fehlt jeder Titel für dieses Buch (דרשות). Bei Zedner's bekannter Genauigkeit kann man nur vermuten, dass er, in Zweifel über das Schlagwort, den Titel vergessen hat. Benjakob setzt es unter הנותן; das Gegenteil s. unten unter Abschalom.

In der folgenden Aufzählung der Autoren, welche das Material der Bibelphrase in beliebiger Modification, aber stets auf ein literarisches Verhältnis anwenden[2]), sind die Wörter ספר הנותן (נותן) אמרי שפר durch die Anfangsbuchstaben ס' ה' (נ') א' ש' bezeichnet. Für die Reihenfolge ist zur bequemeren Controle die alphabetische gewählt. Der älteste, namentlich bekannte ist Abraham ibn Esra, welchem bald andere Autoren im XII. Jahrhundert folgen. Der anonyme Uebersetzer des ס' נעימות, also ein Karäer, ist vielleicht älter, also vielleicht der erste.

Abba Mari (מנחת קנאות, § 86, S. 161) מגלת ספר וספר, וספיר נורתו ה' א' ש' mit Anspielung auf ס' יצירה.

Abraham Abulafia (Ende אמרי שפר, dessen Titel selbst hierher gehört, ms. München 285[3]), וכתבנו מה שרצינו לכתבו בזה הספר ה' א' ש'.

— Ibn Esra (Anf. Comm. zu Kohelet) שמע א' ש' לאברהם סופר.

— Kirimi (1358, שפת אמת Pentateuchcomm., ms., Vorr. bei Deinard, משא קרים S. 178) לחבר ס' נ' א' ש'.

— Schalom (Vorr. zur Uebersetzung des Marsilius ab Inghen S. 10) בהעתק להם זה הס' ה' א' ש'.

Abschalom Misrachi schrieb eine Poetik, in deren Einleitungsgedichte die Worte vorkommen ותקרא ספר מגיד מתר א' ש' daraus hat wohl Carmoly in seinen Ausgaben (die 2. Paris 1868, s. HB. XVII, 97, die erste wird dort mit 1861 an-

[1]) Schon bei Moses Ibn Esra, s. unter demselben.

[2]) In den unter Moses Ibn Esra, Menachem b. Machir, Jehuda ha-Levi angeführten Hymnen ist keine Beziehung auf Buch und Verfasser.

gegeben, wahrscheinlich um ein Plagiat an Neubauer's Ausg. zu verhüllen, s. HB. XIV, 3) den Titel אמרי שפר fabricirt, welcher im Pariser ms. קבלה על מלאכת השיר lautet.

Ahron b. Elia (Gedicht in כתר תורה, schon gedruckt bei Kosegarten, auch im Wiener Catalog, S. 40, in Catalog הפליט, S. 38 und der Ausg. des ganzen Buches) לקרא ס' א' ש' נותן יורה צדק לכם.

— Leon (zu תהלה לדוד 1576 f. 97) להדפים וה הס' ה' א' ש'.

Anonymus a) (XIII. Jahrh.? הישר, wahrscheinlich von Serachja ha-Jewani), ich habe die Stelle zu notiren vergessen und finde Nichts in der Ausg. Frankf. a. M. 1860; sollte ein Gedichtchen in einer anderen Ausg. sich finden??

Anonymus b) (XIII. Jahrh.? Ende des hebr. Kanon, vor dem Glossar, in ms. Bologna fälschlich dem Maimonides beigelegt) ונחת ורועותי קמת סופר, ונתן בי כח לכתוב א' ש'; vgl. HB. XIX, 111, hier corrigirt nach ms. München 292 — (Hebr. Uebersetz., S. 683).

Anonymus (Tobia? Uebersetzer des נעימות ס', ms. Paris, Catal. p. 104) ס' נ' א' ש'.

Anonymus (Verf. des יוצר לפ' שקלים, anf. אל מתנשא, in Fürst's Ausg. der Jozerot S. 56) דבר בוז ספר וקיים בא' ש'.

Anonymus (מאמר קצר על מופת האחרות, Cat. Lugd. S. 188 n. 12) סמכתי על אותו הס', ה' א' ש'.

Benjamin Anaw b. Abraham (מציליז תיק משא גיא חזיון f. 22) הספר עם הס' ה' א' ש'. — Im Gedicht אבות עולם אמת אולם, Landshuth, Ammude I, 51, Zunz, Lit. 353, HB. XIX, 118, auch in מזירי שחר, ed. 1720, f 126b, wo ואולם, Strophe 6 Z. 3—5) איה שוקל איה סופר . . . להכות קרית ספר . . . נגד אשכל הכפר.

Berachja Nakdan (Anf. des Sittenwerkes, ms. de Rossi 482, nach Zunz in Geiger's j. Ztschr. X, 9) משכים בשבט סופר, כתבו דברי ברכיה בספר, ה' א' ש'.

David Ibn Jachja (קב ונקי in der rabb. Bibel zu Prov.) אני ספר, אשר שפר משליו, fast blosse Reminiscenz.

Elia Ibn Chajjim, s. oben, Anf. dieses Artikels.

— Kohen (מגלת העופר, s. meine Excerpte daraus in הכרמל VI, 320, 321, vgl. Hebr. Uebersetz. S. 884) חבור משורר שוקל וסופר דודי לי אשכל הבופר, ה' א' ש' מגלת הצופר לאשכול הכופר, וכרוב ממשח ח' א' ש' לשונו עט סופר.

— Levita (Nachwort zu תשבי, bei Zunz in Geiger's j. Ztschr., X, 9) אלה הם דברי הס' הנ' א' ש'.

Gerson (Geronimo) Soncino (Gedicht zu Galatin, Cat. Bodl.

p. 3057) וזה הספר נ' ש', mit Weglassung von אמרי wegen des Versmaasses; vgl. unten Salomo Abigedor.

Immanuel b. Jakob (1365, bei Gurland, Ginse S. 32, Fürst, Kar. III A., S. 23, n. 51 anno חקו = 1354! über die betr. Schrift s. HB. XIII, 130) נשלם הספר, חקו ובריתו אל תפר, ה' א' ש'; ich habe durch Komma die gereimten Absätze bezeichnet, wonach חקו nicht als Datum zu נשלם הספר gehören kann, wie Fürst annehmen muss.

— b. Salomo (Machb. I, S. 12 ed. Berlin Z. 7) ואכתבנה לזכרון בס' נ' א' ש'.

Isak (עזרת נשים, in ישרון VII, 61 vgl. Letterbode XII, 64) הם, ה' א' ש'.

Isak (Crispin, משלי ערב oder ס' המוסר, Hebr. Uebersetz., S. 884, Ende der Vorr., Catal. Mich., S. 369) מסיים הם' ה' א' ש'.

— Latif (אגרת התשובה (n. 34 bei Salfeld, das Hohel., S. 162) תעמוד על עומק הספר, ה' א' ש'; das ganze Buch (bei Benjacob n. 302 = 303) ist von S. Sachs u. besser in קובץ ע"י I (vgl. II) edirt (s. Cat. München n. 33).

— Ibn Minir (Vorr. zu בארות יצחק bei Schorr, החלוץ, IX, 53) לא נכון לבא אל קרית ס' כ"א ה' א' ש'.

— Nagara (Nadjara) (עולת תמיד, Belgrad 1838, יפיפית, n. 183, f. 93) ואמרי שפר, נעלית אשכל הכופר (120b מעירי שחר; קרית ספר . . אשכל הכפר).

Jakob b. Eleasar (Der Uebersetzer von Kalila we-Dimna, den ich um 1200 ansetze, in der Vorr. des ibn al-Mokaffaa S. 314, A. 6 Derenbourg's, der über die Anwendung des Reimes Nichts bemerkt) ויעשו וה הספר ה' א' ש', vgl. auch S. 318, 320, 321 (Hebr. Uebersetz., S. 879).

— b. Reuben (ס' העשר, übersetzt aus Marbod, s. Hebr. Uebersetz., S. 957) ובאר לו על ספר נועם א' ש'; ob verschrieben für נתן? Die Zeit Jakob's ist unsicher, schwerlich vor dem XIII. Jahrh.

Jehuda al-Charisi (תחכמוני Vorr., f. 2, ed. Amst., bei Kaempf S. 86) ונודע שמו אלחריזי [אלחריזי] וכל אבי מליצות זולתו הולך ערירי, חבר בלשון ערב ס' נ' א' ש'.

— Derselbe (in der Widmung des תחכמוני an Schemarja b. David, HB. XX, 135) הוא הס' ה' א' ש', ריחו כאשכול הכופר. Die Vorrede „zur ethischen Epistel" (Letterbode XII, 64) soll heissen zu מוסרי הפילוסופים (Hebr. Uebers., S. 351) וע"כ השתקתי הס' ה' א' ש'.

— ha-Levi (im Hymnus יצרי ראשית צרי) in Siddur Amram II, 26 וחויוני הספר, זכרה ומתמונת ונוחם אמרי שפרך; in den סליחת Ritus Tlemsen, jetzt n. 808 qu. der k. Bibliothek

in Berlin, f. 102 liest man für die unterstrichenen Worte חקקי מגלת ספר . . וניחום. — Im Gedichte auf den Tod des Moses Ibn Esra, anf. עלי כואת תבכינה in Graetz, Blumenlese, S. 90 l. Z. איה אשכל כפר, איה חכם וסופר, ונ' א' ש'.

— Ibn Sabbatai (מלחמת החכמה Epilog, ed. Amst. 1753, f. 10) ויהי המלך שומע את דברי הם, ה' א' ש'. — Derselbe, in der Ueberschrift des מנחת יהודה, nach ms. Halberstam (Jeschurun hebr. VII, 33) וה ס' נ' א' ש'; zu Ende der Ausg. (ich besitze die sehr seltene s. l. e. a. 8. Constantinopel um 1573, Cat. Bodl. p. 1369, in טעם זקנים f. 12b) להוציא דבה על הם, ה' א' ש'; aber auch die Strophenenden des kleinen Gedichtes (ed. Const. f. 1b, טעם ז' 1b) bieten כי פ' נותן, אמרי בו תלכוד את קרית ספר und ספר; so ist nach dem Metrum abzutrennen. — Isak Crispin, Die beiden letzten Autoren, Jakob b. Eleasar und Josef Sabara (vgl. auch Moses Dar'i) zeigen hinlänglich, dass der Reim an der Grenze des XII. und XIII. Jahrh. bereits stereotyp erscheint.

— Sommo (מגן נשים, Strophe 13, Z. 3, 4, Letterbode X, 119) ראוי לכתוב על ספר . . . מנשים אמרי שפר.

Jesaia b. Josef (1351 im Orient, s. Jew. Lit. 328/9, HB XIII, 111, XVI, 13, XIX, 62, עץ החיים ms. Wien, n. 94, Bodl. Laud 220, Neub. 2270[b], fehlt im Titelindex p. 1024; Petersburg Firk. 512 = Geiger, Ztschr. III, 448 n. 47c; ich ergänze die Stelle der Vorr. in Catal. Wien S. 107 nach ms. Bodl.) הבא לחבר לך ס, ה' א' ש'.

Josef b. al-Fawwal (אלפואל, in der Vorr. von ס' מוצד des Mischnacomm. v. Maimonides) ונחקק בספר אמרי אמת נותנים א' ש'.

— Jakutiel Koppman b. Jakob etc. (Herausg. des צמח דוד v. D. Gans) beginnt אמר יוסף יקותיאל . . הסופר, בן לא"א . . . אשכול הכופר, בראותי וה הס, ה' א' ש', לשונו עט סופר, ספר מגיד שפר.

— b. Moses Zarfati (עיר סיחון, ms. München 68[5], f. 375b) והגיע תור לחתום פה עתה אל דברי וה ספר ה' א' ש'. An dieser Nachschrift erkenne ich endlich die anonyme Handschr. der Talmud Thora in Rom, aus welcher mir de Capua im J. 1876 Mittheilungen machte; sie ist 1422 geschrieben von Menachem Alatrino (vgl. HB. X, 104, wo lies München 117).

— Sabara (um 1200 ס' שעשועים) הבא מגלת ס' וכתוב א' ש'; ferner (im 2. Distichon) דברי צחות על הספר . . . דודי הוא ה' א' ש'.

Kalonymos b. Kalonymos (אגרת ב"ח, Vorr.) ולפי שזה הס', נ' א' ש'.

Menachem b. Machir (Zunz, Lit. S. 178, vgl. S. 7 אבל אעורר הוגי מלחמות ספר . . . חיך א' ש' . . . über Calamität 1096) ואיה שוקל וסופר.

Menachem b. Natanel, oder Natanel b. Meschullam (הודיית הקורא, s. Hebr. Uebersetz., S. 914; bei Dukes, Beitr. S. 198) טעמי שפר מאחד ועשרים ספר [?מאמרן] מאמרים.

Mordechai Comtino (Comm. zu יסוד מורא, bei Gurland, גנזי III, 10, vgl. Hebr. Uebersetz, S. 366) בקשו ממני לבאר זה הס', ובפרט חתלמיד החשוב ר' יוסף רכיצי הנ' א' ש'; Josef heisst nicht רביצי.

Moses Alaschkar sagt von einem Buche (bei Elia Misrachi, GA., Anf. n. 40, f. 53) ס' נ' א' ש' קטן הכמות ורב האיכות; auch die Bezeichnung „klein" (besser מצומצם, gering) an Quantität, gross (viel) an Qualität, ist eine, in den Kategorien des Aristoteles wurzelnde sterotype Phrase und kommt auch in anderen Literaturen vor.

Moses Botarel (1409, Comm. zu Jezira I, 1 f. 28) לא אסור לומר ולחבר בספרי א' ש'.

Moses Dar'i, Karait (Zeitgenosse des Charisi, s. meine Artikel in Geiger's j. Ztschr. IX, 172, ZDMG. XXV, 502, bei Pinsker S. 89 Z. 7) תשובת התנצלותי בא' ש', למי שבקש לשאול ממני ספר; die umgedrechselte Phrase verrät ebenfalls den Nachahmer.

Moses Ibn Esra (אקדם להודות in Siddur Amram II, 42b, auch in Ritus Algier 83b) במגלת ספר . . . א' ש'; ferner (in אמללנו בנפש, bei Dukes, Mos. b. Esra, S. 67) האל קבל א' ש', ורה ודון אשכול הכפר das. S. 77 אם חסדיך; ferner (ומן נוצר אשר ספר und ואפת במדבר שפר Z. 3, 4), wofür Dukes הפר setzen möchte; ספר ist hier in der That sinnlos.

Natan b. Samuel (מבחר המאמרים Anf.) בהוד א' ש', כתובים על ספר.

Natanael Caspi (Vorr. zum Commentar über Cusari, abgedruckt bei Neubauer Hist. Lit. XXXI, 756, die Berliner k. Bibliothek erwarb in neuester Zeit eine schöne Pergamenthandschr., 822 qu.) מגלת ס' ה' א' ש'.

Salomo Abigedor (Distichon hinter der Vorr. zu מראה האופנים, s. Genaueres Hebr. Uebersetz. S. 643) wahrscheinlich entweder חכמות חופר, וה הספר, חכמת סופר, נותן שפר, oder חכמות חופר, woraus de Rossi einen Titel des Buches macht; in ms. Michael ist das hinzugefügte אמרי gegen das Metrum! vgl. oben Gerson Soncino.

Salomo b. Josef ibn Ja'akub (Vorr. zur Uebersetzung von Maimonides, Comm. Mischna IV) שלחו ציר נאמן וכתב נ' א' ש'.

Samuel Motot (oder aus Tot? משובב נתיבות, ms., Vorr.) ואחר נמרי ביאור הספר, אתן בעזרת נ' א' ש'.

Schemtol Ardutiel (מעשה, mit der Scheere ausgeschnitten, anstatt geschrieben, in דברי חכמים, S. 54 unten) וגם אני החתום בם, ה' א' ש'.

Serachja b. Isak b. Schealtiel (Vorr. zum Comm. über Maimonides, More, Ozar Nechmad III, 11, vgl. ms. Fischl 25 F, HB. XI, 42 hat nicht ה' א' ש') מה שחברתי בוה הס' ה' א' ש'.

— ha-Jewani, s. oben Anonymus a.

— ha-Levi b. Isak (vor 1411, Vorr. zur Uebersetzung von הפלת הפילוסופים ms.) בוה הס' ה' נ' ש'.

Notiz.

גוקרין בבת ראש.

Die Stellen bei Schönhak und Levy (j. Schek. V 48d. Joma 38b Erub 16a, Sukka 14b). Dazu Ab. dr. N. 16 p. 64a, Schechter (bei Fünn, האוצר s. v.) und das. 24 p. 77a זורקו בבת ראש. Zu lesen ist זוקרו. wie Aruch s. v. כלנם nach der von Kohut verworfenen LA hat. זקר ist das paläst. syrische זקר (wie Schwally Idioticon 28 richtig erkannt hat) stürzen κατακρημνίζω von steiler Höhe herabstürzen, Luc. 4, 29, מזקורתא κρημνός Abhang, Mt. 8, 32, Luc. 8, 32 (bei Schwally a. O.).

בת ראש[1]) stellt Levy zu dem Maasse בת, Schönhak hält es für ein griechisches Wort. Kohut schreibt Schönhak wörtlich ab und bemerkt zum Schlusse, er habe etwas von seiner Erklärung bei Schönhak gefunden. Das Richtige ist: בת ראש ist das syrische בתר ריש (Brockelmann 30b, dazu Book of the Bee (engl.) S. 104 not. 3: κατὰ κεφαλῆς. Das. syr. 117, 4 v. u. 121 5 vu.) kopfüber.

An Analogieen für Abfall des Resch fehlt es nicht. Dalman, Gramm. d. jüd. pal. Aramäisch S. 71: „ר fällt bei den Galiläern ab in dem zuweilen im Impf. und Imperativ gebrauchten אמא für אמר „sagen", im Eigennamen אשי für אשר, in בי für בר, was sich aber nur vor רבי findet, sodass eigentlich nur die beiden ר zusammengeflossen sind, ebenso in ביורא für בר זרעא."

(Vgl. Nöld., Syr. Gr., S. 21 Mand. Gr., S. 55.) Derselbe Fall, wie bei בירבי, liegt in בתראש = בתר + ראש vor.

Szegedin, 10. 1. 1896. Immanuel Löw.

---

1) Der Ausdruck auch M. Mezuza Ende.

Besprechungen.

Baeumker, Clemens. Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Monasterii 1895. Gr. 8°. SS. XXII u. 558.

Der um die quellenmässige Erforschung der mittelalterlichen Philosophie hochverdiente französische Gelehrte Amable Jourdain hat schon im Jahre 1819 die Bemerkung gemacht, dass man zu einer sicheren Kenntniss der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts zu gelangen erst dann hoffen dürfe, wenn die Bücher: De causis und Fons vitae einer eingehenden Analyse würden unterzogen worden sein. (A. Jourdain, Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote, Paris, 1. Aufl. 1819). Beide Bücher, auf neuplatonische Quellen zurückgehend, bilden gewissermassen ein Ferment, das auf die sonst dem Aristotelismus huldigende Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts einen in der That bemerkenswerthen Einfluss ausgeübt hat. Es hat jedoch lange gedauert, bis die der kritischen Forschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie von Jourdain gestellte Aufgabe zu ihrer Erledigung gelangt ist. Bei dem Buche De causis, das im Uebrigen, weder was seinen selbständigen Werth noch was seine Bedeutung für die mittelalterliche Philosophie betrifft, an das Fons vitae auch nur im Entferntesten hinanreicht, war man wenigstens in der Lage, die schon im Jahre 1489 zum ersten Mal gedruckte lateinische Uebersetzung, die ja auch den Scholastikern allein vorgelegen hat, benutzen zu können. Eine kritische Ausgabe des arabischen Originals und der lateinischen Uebersetzung, begleitet von einer umfassenden literarhistorischen Untersuchung über die Herkunft und den geschichtlichen Einfluss des Buches, hat erst Otto Bardenhewer im Jahre 1882 (Die pseudoaristotelische Schrift: Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. B.) geliefert. Viel übler war man mit dem Fons vitae des Avicebron daran. Schon in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts scheint dieses Buch im arabischen Urtext kaum noch gelesen und seit der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts scheint auch die lateinische Uebersetzung nur wenig beachtet und durch Abschriften vervielfältigt worden zu sein. So kam es, dass das Buch, das in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts eine so hervorragende Rolle spielt, dessen Verfasser von dem Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne als der berühmteste aller Philosophen bezeichnet wird, viele Jahrhunderte hindurch spurlos verschollen war, bis Salomon Munk in einer Handschrift der Pariser Bibliothek den hebräischen Auszug des Schemtob Falaquera auffand und durch eine Vergleichung desselben mit den Citaten aus dem Fons vitae bei den christlichen Scholastikern die überraschende Entdeckung machte, dass der vermeintliche arabische Philosoph Avicebron oder Avencebrol mit dem berühmten jüdischen Dichter Salomon Ibn Gabirol identisch sei. Ein halbes Jahrhundert ist verstrichen, seitdem Munk diese Entdeckung zuerst bekannt gemacht hat (Literaturblatt des Orients 1846 No. 46), und doch scheint sie noch heute den Weg bis nach Rom nicht zurückgelegt zu haben, da für den päpstlichen

Bibliothekar Franciscus Ehrle (Stimmen aus Maria-Laach vom 15. März 1896) Avicebron noch immer ein arabischer Philosoph geblieben ist.

In den Jahren 1857—59 hat Munk in seinen Mélanges de Philosophie Juive et Arabe den Auszug des Falaquera mit einer französischen Uebersetzung und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht und dadurch die Aufmerksamkeit der Forscher von Neuem auf die Philosophie des Avicebron gelenkt. Auf die in der Pariser Handschrift Fonds St. Victor No. 32 erhaltene lateinische Uebersetzung des Fons vitae hat zuerst Victor Cousin (Fragments Philosophiques, IV Edition, 1847, II, S. 333) aufmerksam gemacht. Munk hat in seinen Anmerkungen wie in seiner Analyse des ganzen Buches diese Handschrift bereits benutzt und in den Additions und Rectifications auch Einzelnes aus der inzwischen aufgefundenen, viel korrekteren Handschrift der Bibliothèque Mazarine nachgetragen. Die Grundlage der Munk'schen Arbeit bildete aber der Auszug Falaquera's, aus dem sich, weil er nur abgerissene Sätze des von ihm excerpirten Schriftstellers darbietet, eine auch nur einigermassen befriedigende Kenntniss des Gabirolschen Systems in seinem Zusammenhang nicht gewinnen liess. Unabhängig von Munk, auf dessen Arbeit er, nachträglich durch Hauréau aufmerksam gemacht, nicht weiter eingegangen ist, hat Seyerlen auf Grund der Handschrift in der Bibliotheque Mazarine in den theologischen Jahrbüchern von Bauer und Zeller (Tübingen 1856 und 1859) eine ausführliche und mitunter tief eindringende, aber doch zu sehr mit eigener Speculation durchsetzte Darstellung der Avicebronschen Philosophie gegeben. Unter Zugrundelegung desselben Manuscripts habe ich die Philosophie Gabirols dargestellt in meiner Schrift: Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889.

Seit Jahresfrist liegt nun der Text des Fons vitae in einer von dem Professor der hiesigen Universität Clemens Baeumker veranstalteten Ausgabe gedruckt vor. Das Buch hat lange warten müssen, bis es einen Herausgeber gefunden hat. Dafür aber ist ihm das Glück zu Theil geworden, in Baeumker einen Herausgeber gefunden zu haben, wie wir ihn dem Buche und uns selber nicht besser wünschen konnten. Es ist eine klassische Leistung, die uns hier dargeboten wird. Ich wüsste aus der mittelalterlichen Literatur kein zweites Buch zu nennen, das in einer solchen, nach jeder Richtung hin meisterhaften Edition zu Tage getreten wäre, wie sie das Fons vitae seinem Herausgeber zu verdanken hat. Hier hat die tiefste Sachkenntniss des gelehrten Forschers auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie mit der Akribie und einer auch das Kleinste nicht ausser Acht lassenden Sorgfalt des Philologen sich vereinigt, um ein Werk zu schaffen, das dem Herausgeber zum Ruhm und der Wissenschaft, besonders der jüdisch-religionsphilosophischen Literatur zur Zierde gereicht.

Bei der Veranstaltung der Ausgabe lagen Herrn Prof. Baeumker die vier bisher bekannten Handschriften des Fons vitae vor, und zwar der Codex Parisinus der Nationalbibliothek (früher St. Victor), der Codex Parisinus der Mazarin'schen Bibliothek und der Codex Amplonianus der Erfurter Bibliothek im Original und der Codex Columbinus der Kapitelsbibliothek zu Sevilla in einer photographischen Nachbildung. Auch der Auszug des Falaquera ist mit gründlichem Sachverständniss als willkommenes Hilfsmittel benutzt worden. Ueber den Werth der einzelnen Handschriften und über die Grundsätze, von denen er bei der Feststellung des Textes sich leiten liess, giebt Herr B. in den Prolegomena genaue Auskunft.

Der Ausgabe des Fons vitae (S. 1—339) folgt unter dem Titel

Epitome Campiliensis ein im dreizehnten Jahrhundert veranstalteter Auszug aus dem Buche nach einer Handschrift des Cistercienserklosters zu Lilienfeld (S. 341—387). Daran schliessen sich: eine Tabelle, in der den einzelnen Paragraphen des Falaqueraschen Auszuges die entsprechende Seiten- und Linienzahl der Edition des Fons vitae gegenübergestellt wird, ein Index der im Fons vitae und ein Index der in den textkritischen Anmerkungen erwähnten Autoren, ein Index nominum, in dem die sprachlichen Eigenthümlichkeiten unserer Uebersetzung registrirt werden, und endlich ein Index rerum (S. 400—553) in einer Ausführlichkeit und Genauigkeit, die von der Hingebung des Herausgebers ein bewundernswerthes Zeugniss ablegt.

Wir sprechen dem verehrten Herrn Herausgeber unseren wärmsten Dank für seine vorzügliche Leistung aus. Möge diese Musteredition dazu beitragen, das Interesse für die jüdische Religionsphilosophie auch im weiteren Kreise der auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie thätigen Forscher anzuregen und zu verstärken.

Breslau. Dr. J. Guttmann.

Schulze Victor D. Prof., Archäologie der altchristlichen Kunst. Mit 120 Abbildungen. München C. H. Beck 1895. XI + 382 pp. Lex.-8°.

Die treffliche Leistung des durch seine bekannten archäologischen und historischen Einzelforschungen für diese grosse und zusammenfassende Aufgabe glänzend vorbereiteten Verfassers berührt sich mit dem Studienkreise, dem diese Monatsschrift gewidmet ist, so mannigfach, dass auch die Aufmerksamkeit unserer Leser darauf gerichtet werden soll. Das altjüdische Schriftthum ist auf die Realien hin, die es der Alterthumskunde liefern könnte, noch nicht genügend untersucht worden und daher auch von der allgemeinen Wissenschaft mehr als gebührlich vernachlässigt. Aber auch das Wenige, was von jüdischer Seite zur Aufhellung dieses Gebietes versucht worden ist, begegnet zum Schaden der Forschung so völliger Nichtbeachtung, als wenn es gar nicht vorhanden wäre. Und doch wird auch hier nur völlige von Sachkenntniss unterstützte Vertiefung in die Nachrichten der jüdischen Litteratur selbst in manchen Grundfragen ein entscheidendes Wort mitzureden haben. So wenig wie der Evangelienforschung kann auch der altchristlichen Archäologie das alte rabbinische Schriftthum gleichgültig sein. Wie im Begräbnisswesen, so haben die ersten Christen sicher auch im Baue der Gotteshäuser, ihrer Ausstattung und in manchen Theilen des Ritus die Spuren ihres Ursprungs noch lange beibehalten.

Eine sorgfältige, auf erschöpfender Betrachtung der verstreuten Quellen beruhende Darstellung des altjüdischen Begräbnisswesens würde unzweifelhaft der Katakombenforschung schon in Bezug auf die Beleuchtung der Ursprünge zu Statten kommen. Für die von Sch. im Sinne seiner früheren Forschungen behandelte Frage nach der Entstehung der Basilika (p. 37 ff.), die er völlig aus dem antiken Wohnhause ableiten möchte, wäre auch die Betrachtung der ältesten palästinensischen Synagogen von Bedeutung gewesen. Wohl ist es Sch. (p. 39, n. 1) nicht entgangen, dass die Inschrift von Phocäa die Gründung einer Synagoge durch Tation, die Tochter des Straton, als τὸν οἶκον καὶ τὸν περίβολιν τοῦ ὑπαίθρου, also als Haus mit Atrium beschreibt, aber die ausgezeichnete Abhandlung, die Salomon Reinach (Revue des études juives XII, 236—43, vgl. auch Revue archéologique (1888 II, 225) dieser

Inschrift gewidmet hat, ist unberücksichtigt geblieben. Ja, ich glaube sogar, dass die jüdische Numismatik hier noch mit Nutzen heranzuziehen sein wird. Ohne Etwas entscheiden zu wollen, möchte ich nämlich die sogenannten Lulab- und Portal-Münzen, auf denen Graetz (Monatschrift 36, 159) die Succa, die Laubhütte mit Säulenfaçade zu erkennen glaubte, als Bilder des Tempels in Anspruch nehmen. Das, was Graetz als Schnüre von Nüssen in der Laubhütte ansah, ist der durch das Tetrastyl des Porticus hindurchgesehene Aufriss des Tempels mit Atrium und apsisförmigem Abschluss. Diese Auffassung, die auch für die Datirung dieser Münzen noch zu verwerthen ist und in ausführlicherem Zusammenhange dargestellt werden müsste, scheint mir jedenfalls in der Frage nach dem Alter der Basilika Berücksichtigung zu verdienen. Eine der Cardinalfragen der altchristlichen Kunst, die nach dem Ursprung der Typen des in der Katakombenmalerei und Sarkophagsculptur gewissermassen ständigen Bilderkreises, habe ich Revue des études juives XIV, 241 ff. durch den Hinweis auf die altjüdische Fastenliturgie und den Typenkreis des מי שעגה zu beantworten gesucht, der jedenfalls eine ältere Quelle darstellt als der ordo defunctorum, auf den Le Blant (p. 184 f.) aufmerksam gemacht hat. Ebenso war bei der Behandlung der Goldgläser (p 306 ff.) die Vermuthung zu erwähnen, die in einem Theile derselben Becher zum Segensspruche über den Wein an den jüdischen Sabbaten und Festtagen erblickt. Auf diesen Brauch habe ich das Goldglas bezogen, dessen angebliche Darstellung des herodianischen Tempels de Rossi zum Gegenstande seiner klassischen Untersuchung in seinem Bolletino wie in den Archives de l'orient latin II. 439 ff. gemacht hat. Vgl. jetzt Berliner, Geschichte der Juden in Rom I, 61, n. 2.

An Einzelheiten, die theils den Werth des Buches für altjüdische Realien, theils die Ergänzungen, die es aus diesem Kreise hätte erfahren können, zeigen sollen, sei hier nur noch das Folgende angemerkt. In Betreff des Obergeschosses ὑπερῷον (p. 40 n. 1) ist an die Rolle zu erinnern, welche die עליה spielte; eine Reihe wichtiger Beschlüsse ist im Zeitalter der Mischna in Versammlungen gefasst worden, die gerade in diesen Obergemächern abgehalten wurden; vgl. die Beispiele in Levy's talmud. W.-B. 3. v. Für sehr bemerkenswerth halte ich die Angabe, dass das Atrium in der alten Kirche zum Aufenthaltsorte der Büssenden προσκλαίοντες flentes oder Frierenden χειμάζοντες hiemantes gedient habe, die noch nicht mit der Gemeinde der Frommen den Gottesdienst verrichten durften. Unwillkürlich wird man hier an eine Illustration des Ausspruchs R. Abahu's erinnert, dessen Aufenthaltsort in Caesarea dabei nicht zu übersehen ist: במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדים Berachoth f. 34 b. Beachtenswerth für die Orientation beim Synagogenbau sind die Mittheilungen über das ursprüngliche Schwanken derselben in der Kirche p. 104 f. Dass בימה-βῆμα durch Betpult und Kanzel oder Ambon zu übersetzen ist, beweisen die Ausführungen p. 130. „Die Sitte der Schriftverlesung kam aus der Synagoge, sagt Sch. ib., in die junge Kirche"; mit ihr hätte er hinzufügen können, auch das Wort für den erhöhten Ort, von dem aus sie erfolgte. Die Sorge für die Todten als religiöse Verpflichtung war p. 134 weit eher aus dem Judenthum als aus der Antike abzuleiten. Die Domus aeterna oder οἶκος αἰώνιος als Bezeichnung des Grabes (p. 135 n. 1 u. 151 n. 3.) ist schon Eccl. 12, 5 zu lesen; vgl. Zunz; zur Geschichte und Litteratur, p. 442 m. Für die Wahl des Jonas- und Noatypus in der coemeterialen Kunst (p. 175) mag ψ 68, 23 mit bestimmend gewesen sein.

Bekannt ist die Rolle, welche diese Verheissung der selbst den Tod im Meere überwindenden Unsterblichkeit der Seele im Munde mehrerer jüdischer Märtyrerinnen gespielt hat, die den Sprung in die todbringenden Fluthen angesichts dieser Verkündigung nicht mehr scheuten. Vgl. Gittin f. 57b, Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge ², p. 377b, Synagonale Poesie des Mittelalters, p. 56. Merkwürdigerweise ist in den Nachweisungen der Wichtigkeit des Psalters, für die Symbolik des die Auferstehungshoffnung illustrirenden Bilderkreises, p. 182, n. 7, gerade diese classische Stelle übergangen. Die Haltung der Hände beim Gebete, wie sie in den Gestalten der Oranten zur Darstellung kommt, braucht keineswegs (p. 175) auf Griechen und Römer zurückgeführt zu werden. Durch Stellen wie 1. Kön. 8, 22 und 54 über die Haltung Salomo's beim Gebete und vollends durch Thr. 3, 41, wo wir gleichsam in die Psychologie dieses Gestus einen Einblick erhalten, ist die Hochhaltung der Hände beim Gebete aus der altisraelitischen Epoche sattsam belegt. Vgl. Isachar Bär Eulenburg's באר שבע f. 116b, der das Beten mit erhobenen Händen wieder einführen möchte. Die Vorstellung von dem Symposion im Jenseits p. 177 braucht ebensowenig aus der Antike zu stammen. Die Schilderung Berachoth f. 17a: צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה verwebt allerdings in der Bekränzung des Hauptes, wie wir jetzt durch Dieterich's Nekyia p. 78 ff. u. a. St. ועטרותיהם unzweifelhaft übersetzen müssen, einen antiken Zug, aber das himmlische Mal selber ist keineswegs entlehnt. Der Phönix als Symbol der Auferstehungshoffnung p. 238 kann biblischen Ursprungs sein, da Job. 29, 18 in ältester Zeit bereits so ausgelegt wurde. Die Verhüllung des Antlitzes durch den Mantel, aus Scheu vor dem Göttlichen, wie sie auf dem Sarkophag von Arles p. 252 dargestellt wird, war nicht durch Ex. 3,6, sondern durch die klaren Worte 1. Kön. 19, 13 aus der heiligen Schrift zu belegen. Diesem Zwecke der Verhüllung von Haupt und Händen hat sicherlich ursprünglich der Talith, das einhüllende Gewand [= ממלית] gedient. Die Frauengestalt auf der Elfenbeinschnitzerei der Cathedra des Maximianus in Ravenna bei der Beweinung Josephs durch Jakob kann nicht wie p. 282 als die damals längst verstorbene Rahel gedeutet werden, die ja bei der Geburt des neben dem Vater dargestellten Benjamin bereits den Tod gefunden hatte; vielmehr dürfte darin die nach der Sage dem Erzvater zur Seite stehende Enkelin Serach, die Stieftochter Aschers, zu erkennen sein. Die plastische Darstellung Gottes in der Gestalt eines Greises p. 323 entlehnt ihr Vorbild der Phantasie Daniels 7,9 und 13. Ebenso hat die Verkörperung des Arms Gottes in der Kunst ihre Vorlage in biblischen Ausdrücken; nur darf nicht wie p. 322 n. 2 auf Stellen wie 2. Chron. 20, 6; Hiob 1, 11 verwiesen werden, wo an so entscheidende Vorstellungen wie 4. Mose 11, 23; 1 Kön. 18, 46 oder Ez. 1, 3 zu erinnern war; Eine Illustration der Geistesausgiessung p. 348 habe ich im Gegensatze zu der Deutung de Rossi's auf einem römischen Glase angenommen (Revue des études juives XIV, 220). Von Interesse wegen der Benützung einer jüdischen Sage ist die Zersägung des Propheten Jesaja auf einem Goldglase des 5. Jahrhunderts (p. 363).

Von einzelnen Fehlern, besonders in den Bibelcitaten abgesehen, ist der Druck des vorzüglich ausgestatteten und durch reichen Bilderschmuck ausgezeichneten Buches als sehr correct zu bezeichnen[1]).

David Kaufmann.

1) P. 32 n. 2 l. Hamza; 38 Z .7 und 136 Z .4 bedürfen der Verbesserung.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften.

I. Hebraica. (Fortsetzung.)

ממורח וממערב. Hebr. Monatsschrift für Literatur u. Wissenschaft. Herausgegeben von Ruben Brainin. Wien, A. Fanto, 1894/5, 8. Bisher 2 Hefte. Heft I: 144 u. 16 SS. Heft II: 151 u. 9 SS. Enthält u. A. in Heft I.: Die Anfänge der Aufklärung in Russland. Von J. H. Weiss. — Ueber das Wort משקה in Ed. VIII, 4. Von Sam. Modlinger. — R. Akiba und R. Ismaël [und deren halachische Exegese]. Von J. S. Bloch. — Die Bedeutung des Ausdrucks רום קרן in der hl. Schr. Von D. H. Müller. — Trauerlieder des R. Immanuel Frances. Herausgegeben v. David Kaufmann. — Das Lied des Patrianchen Abraham. Von Abr. Epstein. — Die Lehre von der Hygiene bei den Juden und Nichtjuden. Von Dr. Alfred Nossig. — In Heft II.: Die Judenfrage und ihre Lösung nach Beaulieu und Lombroso. Von Dr. S. R. Landau in Wien. — Zur Gesch. der neuhebr. Litteratur in Polen und Russland im 19. Jahrh. Von M. Weissberg in Stanislau. — Ein Viertel Hin und ein Viertel Log? Von A. Schwarz. — אגרת המשירה des Abu Bekr Ibn Alzaïg, herausgegeb. von Dr. M. Schreiner. — Diwan des Salomo Bonfeld, herausgeg. von Dr. A. Kaminka. — M. Br.

ס' המעלות. Das Buch der Grade v. Schemtob b. Joseph Ibn Falaquera. Nach Handschriften hrsg. u. m. e. Einleitung versehen von Venetianer, Bez.-Rabb. Dr. Ludw. Berlin, S. Calvary & Co., 1894. 84 SS., 8.

ס'המעלות לשלמה v. Salomo Chassan. Neue Ausgabe des Schem hagedolim mit Zus. v. S. Ch., R. in Alexandrien. Herausgeg. von David Chassan. Alexandrien, Faradj Hajjim Misrachi 1894. 232 SS., 4.

מקדש אהרן von Selig Hirsch Deglin. Beschreibung der Stiftshütte. Petersburg, Bermann & Rabinowitz, 1894. 54 u. 14 SS., 8.

ס' משפט וצדקה ביעקב Von Jakob Ibn Zur. RGA. zum Schulchan Aruch. Herausg. v. Raphael Aharon b. Simon. Alexandrien, Faradj Chajjim Misrachi, 1894. 187 Bl., fol.

סדר ההפטרות מכל השנה. Text mit dänischer Uebers. von Abr. Alex. Wolf. Kopenhagen, 1894. (4) u. 45 u. 45 u. 37 u. 41 u. 27 u. (2) u. 109 u. (8) SS., 8.

ספרי זוטא d. i. eig. Sifré Numeri (in 2 Recensionen), zum 1. Male nach dem handschriftl. Midrasch ha-gadol, Jalkut-Simeon und a. gesammelt u. m. Anmerkgn. versehen, nebst e. ausführl. Einleitg. hrsg. von Königsberger, Dr. B., 1. Lfg. Frankfurt a/M., J. Kauffmann, 1894, 48 S., 8.

עטרת שלום ואמת von Bez.-Rabb. Salomon Kutna. Homilien, Erläuterg. wie auch Erklärungen schwieriger Schriftstellen u. Sprüche der Weisen. 1. Bdchn. Eisenstadt. (Wien, Ch. D. Lippe.), 1894, 8.

פי' המשנה לרמב"ם על מס' חולין. Maimonides Commentar zum Tractat Chullin. Arabischer Urtext; m. verbesserter hebräischer Uebersetzg; Einleit. u. Anmerkgn. v. Dr. Moses Wohl. Frankfurt a/M., J. Kauffmann, 1894, 43 SS., 8.

פי' המשנה להרמב'ם על מס' פאה. Maimonides Commentar zum Tractat Peah. Zum 1. Male im arab. Urtext hrsg., m. verb. hebr. Uebersetz. u. m. Anmerkungn. versehen v. Dr. Dav. Herzog. Berlin, S. Calvary & Co., 1894, 91 SS. 8. [Bespr. folgt.] (Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob.

Von

Rabb. Dr. **B. Königsberger.**

(Fortsetzung.)

21, 20 ישתה in der 2. Vershälfte lässt in כידו einen Ausdruck vermuthen, der etwa „Leidenskelch" bedeutet, was ja ein bekanntes Bild ergäbe. Ich verweise auf das bh. כד, das auch im nhb. vorkommt und Krug, auch Becher (= כוס) bedeutet, und erinnere daran, dass die Substt., wie גנהרן etc., in der Weiterbildung zum Fem. resp. durch Suff., den i-Vocal bes. im Nhbr. annehmen.

22, 2 יסכן hat hier die Bedeutung „sich messen" und hängt mit dem nhbr. סכם, das im Pu'al „übereinstimmen" bedeutet (מוסכם). In V. 21 nimmt es auch Szold in diesem Sinne; daher die Bedeutung „sich gewöhnen" im Hiphil: Num. 22, 30. Man beachte den Wechsel von נ und מ (siehe weiter zu 22, 20.); bh. סכן.

22, 2b. Der Parallelismus der Gedanken, der auch in den folgenden Versen streng gewahrt ist, verlangt, dass man עליו auf Gott beziehe, nicht auf den Menschen. Und da כי resp. וכי sehr häufig in fragendem Sinne gebraucht wird, werden wir auch hier zu übersetzen haben: „Kann etwa Ihm nutzen ein Vernünftiger?" (Auch Mg. bezieht in seiner 1. Erklärung עליו als plur. auf Gott, jedoch in der Bedeutung „gegen Ihn [etwas ausrichten]". Targ. und Szold beziehen עליו auf אל und גבר.)

22, 8. Der Satz ist, wie die vorhergehenden und folgenden, nicht verallgemeinernd, sondern direct auf Hiob bezogen: er handelte roh, „wie ein gewaltiger Mann, dem das Land gehört, und wie ein Adliger, der darin sesshaft ist."

22, 12. וראה ist wohl als Partic. zu nehmen und auf Gott zu beziehen. Du meinst: Gott ist ja in Himmelshöhen und sieht nur die hohen Sterne, die hoch sind (= die höchsten St.).

22, 16. Dem קמטו entsprechend, kann יוצק nicht von צוק „zerfliessen", sondern von צ' „zusammendrängen, unbeweglich werden (durch Gefrieren)" kommen; vgl. 37, 10.

22, 20. Das Wort קימנו macht viele Schwierigkeiten bes. wegen des auffälligen Suffixes. Neben der Lesung קִימָנוּ, die gleichfalls schwer verständlich ist, hat man vorgeschlagen, יקומם zu lesen (Merx); schon Raschi hat diese zur Deutung verwendet, indem er sagt: וראית אם לא נכחד יקומם (V. 15) התשמור, Ibn Esra berichtet nun, dass die meisten Erklärer ein קמץ קטן unter dem מ״ם lesen, das mit einem צר״י gleichbedeutend wäre, das aber eher wohl einem kurzen ĕ (Segôl) *[?! Red.]* entspricht קִימָנוּ. (Die Occident. lesen ja auch מִמָּנוּ. Baer berichtet hierüber nichts.) Mg. verweist nun auf Hos. 12, 5, wo עמנו (1. pl.) gleichbedeutend mit (3, 5.) עמו wäre. Nun corrigirt zwar Wellhausen neuerdings (Skizzen und Vorarbb. V, 126; ebenso E. Beer in ZatW 1893, 285 nach Peschitta, Aquila, und Symmachus) dieses עמנו als Ersatz von עמו und bemerkt, dass der „Fehler" vielleicht als falsche Auffassung des Suff. in ימצאנו veranlasst sei; ich glaube jedoch, dass wir sowohl in עמנו (Hos.), wie in unserem קימנו in der Endung ־ָנוּ das Suffix der 3. pers. haben, das sich sonst meist nur beim Verb und bei der Präp. מן findet. Jes. de Trani I verweist noch auf die (4mal im AT vorkommende) Form תמנו (für תממו), wo also gleichfalls nach מ ein נ steht, aus מ entstanden. Vgl. noch oben zu V. 2. Auch Jes. 5, 23 will man ממנם für ממנו lesen (Pick in Hebraica II, 43); doch ist es dort distributiver Singular. Demnach bedeutet also קימנו „seine (sc. des Frevlers) Habe (= יקום) ist vernichtet." Der Wechsel von Sing. und Plur. darf bes. in Hiob nicht auffallen; er ist häufig genug. Vgl. u. v. A. 24, 24 ואינגו, wo man ואינם erwarten würde. Es ist distributiv („jeder Einzelne . . ."). Vielleicht bezieht sich das Suff. in יתרם auf קים. — Was Hitzig z. St. vorbringt, ist geistreiche Spielerei. — Mg. hat übrigens, wie auch sonst nicht selten, hier im Targ. eine von unserer Recens. abweichende Lesart. Targ.-Varr. finden sich auch bei Zemach Duran z. B. zu 23, 2. Lagarde's Ed. des Targ. zu den Hagiogr. kennt diese Lesarten nicht.

22, 21. Zur Bildung der Form תבואתך vgl. jetzt Barth in Zeitschr. f. Assyr. 1887, 207 ff. (Nebenform תבוא). Unser Targ. nimmt ושלם als Nachsatz (ותשתלם); richtiger Mg. (והשלם, Hiphʿil; vgl. Hitzig.)

22, 24. 25. Es will mich bedünken, dass es richtig ist, hier שדי nicht durch „Allmächtiger", sondern durch „Genüge, reichliches Maass" wiederzugeben. Ich finde meinen Vorschlag auch durch Mg. bestätigt, welcher zu gen. Verse be-

merkt: וכל כך יהיה לך עד שתאמר די. (Es ist die midraschische Art der Wortzerlegung, die einen nicht selten richtigen Gedanken im Texte finden will; vgl. שילה Gen. 49, 10). Uebrigens ist auch Raschi, der allerdings den Text völlig missverstanden hat, gegen die Umdeutung von שדי durch „Allmächtiger". Da nun בצריך dieselbe Bedeutung, wie das im vhghd. Verse gebrauchte בצר, das die jüd. Comm. fast ohne Ausnahme für „Gold, resp. Silber" nehmen, hat, so wird die Uebersetzung des Verses lauten: „Und es wird sein die Fülle Deines Goldes (= Dein Gold wird in Fülle vorhanden sein) und Dein Silber (כסף . . לך) in Stärke. (Wie schnell sonst die Conjecturalkritik nach den Verss. irrthümlich (oberflächlich?) den Text ändert, zeigt auch die Behandlung unseres Verses bei Merx. Da LXX für בצריך βοηθὸς ἀπὸ ἐχθρῶν lesen, meint M., es hätte מצריך מציל gestanden und übersieht, dass LXX בצריך im Sinne von „gegen Deine Feinde" nimmt und frei übersetzt). — Alsdann muss auch V. 24 einen anderen Sinn haben. Es handelt sich dabei um die Bedeutung von ושית, das gewöhnlich als Imp. genommen wird. Ist es ein solcher, so enthält es nicht denselben Gedanken, wie etwa „der Ring des Polykrates", dass Hiob den Goldstaub dem Erdstaube gleichachten solle und den Kieselsteinen des Thalbaches das Ophirgold (vgl. auch Baer z. St.), sondern eher im Sinne eines Impf. (ותשית). Wenn wir nun bedenken, dass es neben einem gewöhnlich mit Qâmez gelesenen Part. Qal von שים auch ein Part. pass. שים giebt (vgl. Böttcher, Lhb. d. hebr. Spr., § 1143), so könnten wir auch unser שית als solches ansehen und übersetzen: „Und es ist gesetzt dem Staube gleich das Gold . . ." Die betr. Formen scheinen mir jedoch eher Inff. zu sein („und ein Setzen dem Staube gleich ist das [des] Gold[es]"). — So ist es auch z. B. Ob. 4, wo Wellh. für שים ebenfalls תשים schreiben will, was aber unnöthig ist.

22, 30. אי bedeutet hier wohl nach dem Aram. „wenn" („wenn Du unschuldig bist"). Das Suff. („Du") ist hier ebenso zu ergänzen, wie in ונמלט. LXX übersetzen dem Sinne gemäss.

23, 4. Ebenso wie אערכה, ist אדעה und ואבינה Nachsatz zu מי יתן ידעתי („wüsst' ich's nur [wo], ich wollt' ihn schon finden"): „ich würde (dann) wissen . . . und erfahren . . ."

23, 9. Dem folgenden יעטף entsprechend, dürfte hier בעשתו die Bedeutung „sich decken" haben; vgl. Ez. 23, 3. 8 und bes. 21, das wohl pi'elisch zu schreiben ist, Zeph. 3, 19 (Wellh.; Skizzen Heft 5, S. 31, lässt עשה unübersetzt), Mal. 3, 21 (עסתם, wozu auch עסים „der ausgepresste Saft" gehört).

Raschi (zu Ez. 23, 3) erklärt עשו durch afrz. אוטיינדי"נט (et raignoient „sie drücken fest zusammen").

23, 12. LXX haben offenbar nicht gerade ממצות gelesen. Vielleicht ist ממצות שפתיו Obj. zu אט und ולא אמיש zu מחקי zu beziehen; letzteres thut übrigens Szold.

23, 17. Mg.: „sonst wäre ich nicht vergangen ob der Finsterniss (und nicht hätte Dunkel sich deckend vor meinem Antlitz gelagert)".

24, 1. Der Vers, der nahezu als einer der schwersten im Hiob bezeichnet werden kann, dürfte vielleicht eine richtige Erklärung resp. Uebersetzung erhalten, wenn wir der Auffassung Jos. Kimchi's folgen. Derselbe fasst לא נצפנו und die zweite Hälfte des Satzes als Relativsatz, welcher das Wesen des שדי näher bestimmen soll. K. fasst zwar חזו in der Bedeutung „sehen"; wir folgen aber den meisten jüd. und neueren Erkll., indem wir es von חוה „um-, abgrenzen" herleiten. Die Stelle lautet alsdann: Warum (geschieht es) vom Allmächtigen aus, vor dem die Zeiten nicht verborgen und dessen Tage nicht einmal die abgrenzen (d. h. abgegrenzt sich vorstellen) können, die Ihn erkennen, dass man Grenzen verrückt . . ." — Noch angebrachter dürfte es jedoch sein, bei dem bekannten Wechsel von ז und צ (vgl. z. B. וענק und צענק, עזר = עצר Hi 30, 13 יזקו = יצקו ib. 36, 27) anzunehmen, dass hier חזו = חצו ist; vgl. Ps. 55, 24 (לא יחצו ימיהם). Dass das Suff. in ימיו einen Singul. voraussetzt, trotzdem חזו vorangeht, fällt nicht auf; es ist distributiver Sprachgebrauch, auf den bes. Ibn Esra des Oefteren hinweist; vgl. übrigens das K'thib. Dann hat natürlich der Satz den Sinn: „Warum sind vom Allmächtigen nicht Lebensjahre (zur Verlängerung des Lebens der Frommen) aufbewahrt? Warum gelangen die Ihn Erkennenden nicht zur Hälfte ihrer Tage?"

24, 18. 19. Beachtet man die Targ.-Paraphrase (zu חלקתם) שעיעתהון „ihre Glätte", so erhält die Stelle folgenden Sinn: „Behend eilt er über des Wassers Fläche, gar schnell (gemacht) ist (eig. muss sein) ihr (leises) Hingleiten über die Erde (das Wasser steht im Ggs. zur festen Erde; überall plündern sie); nicht wendet er sich (versteckt?) zu den Weinbergen hin (V. 19). In der Dürre und Hitzezeit (d. i. Sommer) rauben sie, beim Schneewasser (d. i. Winter) sündigen sie bis in den Tod". — Uebrigens findet sich in unserem Targ. (nach V. 20) eine zweite Paraphrase zu V. 19, welche צידה, חום und מימי שלג, welche, wenigstens nach der Lesart im Mg., gleichfalls als Zeitbestimmungen fasst. Dort werden die Worte

מימי שלג sinngemäss in zwei selbstständige Angaben zerlegt: בעדן סתוא ותלגא; Regen und Schnee sind ja die Wettererscheinungen des Winters.

24, 20. Man möchte ישכחהו in verallgemeinerndem Sinne „man vergisst ihn (den Frevler)“ nehmen; doch schlägt man es besser zu רחם (l. רָחָם) [Lev. 11, 18] „Anzeiger“ und liest für ישכחהו auf Grund einer Consonanten-Inversion יכחשהו, das, parallel dem מתקו („aussaugen“, „mager machen“ bedeuten könnte (Piel). Vgl. Ps. 137, 5 und meinen Aufsatz: „Zur Textkritik des A. T.“ in Hilgenfeld's Zw. Th. 1893, p. 306 f. Darnach würde die Uebersetzung des Verses lauten: „Es dörrt ihn aus der Aasgeier, es saugt ihn aus das Gewürm.“ Erinnert sei an das aram. שכח „finden“ („es findet ihn der Aasgeier“).

25, 5. עד ist aram. „er entfernt sich, zieht sich zurück“; vgl. 28, 8. Auch Mg. citirt zum Schlusse das aram. עד „sich entfernen“ unter Hinweis auf Ex. 13, 22; vgl. Raschi u. A. — Dass יאהיל hier nicht „er leuchtet“ (= יָהֵל, wie schon vor Lagarde Ewald z. St. S. 230 nach mehreren Mss. las) bedeutet, scheint mir, trotzdem diese Erklärung fast allgemein, auch von jüd. Erkll. acceptirt wird, daraus hervorzugehen, dass wir in Hiob zweimal (31, 26. 41, 10) יהל und תהל — ohne א — haben und diese Schreibart überhaupt vereinzelt dastehen würde. Ich verweise daher auf Hab. 3, 11 und Jos. 10, 13, wo von einem Stehenbleiben der Gestirne (in ihrer Wohnung) die Rede ist, was ein ununterbrochenes Sichtbarsein bedeutet. An unserer Stelle jedoch ist von einer Unterbrechung der Leuchtkraft die Rede, und demnach bedeutet ולא יאהיל, dem עד entsprechend, dass der Mond nicht in seinem Zelte bleibt, d. h. weiter leuchtet. Für den Gebrauch des Hiph'il (gegen Gen. 13, 12. 18) spräche Jes. 13, 20; doch könnte die dort gebräuchliche Form יהל gerade ein Beleg dafür sein, auch im Hiob יאהיל = יהל zu setzen, wenn nur nicht der Sprachgebrauch im Hiob dagegen wäre.

26, 2. Vielleicht darf man in dem im Anfange des Cap. vorkommenden Gebrauch von עזרת und זרוע ein Wortspiel sehen, das die Metathesis ergiebt. Bedeutet etwa עזר „helfen“ durch das Stärken des Armes? Vgl. noch zu 31, 21.

27, 2 s. 28, 27 Ende.

27, 6. Wenn nicht יַחֲרֵף zu lesen ist, darf man vielleicht eine Metathesis annehmen und es = יחפר deuten („sich verhüllen „schämen“ wegen des vergangenen Lebens).

27, 11. ביד אל heisst nicht: „(belehren) über“, sondern

„mit El's Hilfe". אשר עם שדי heisst (nach V. 13): „was (ich) von Gott (weiss)."

27, 19. Der etwas schwierige Satz enthält vielleicht einen befriedigenden Sinn, wenn wir mit Mg. אסף in der Bedeutung „heilen" (vgl. 2. Kön. 5, 6) auffassen: „Der Reiche legt sich nieder und wird nicht wieder geheilt; nur noch einmal schlägt er die Augen auf und ist nicht mehr". Hiob schildert die Hilflosigkeit des Reichen, den seine Schätze nicht von der lebensgefährlichen Krankheit zu heilen vermögen, die einmal über ihn verhängt ist; gar schnell geht es mit seiner Lebenskraft abwärts. — So wird auch die Schwierigkeit gehoben, ואינני auf den hier nicht ausdrücklich genannten Reichthum anzuwenden. — Das Bild seines (rapiden) Untergangs wird im Folgenden weiter ausgeführt.

28, 8. Die Bedeutung „einkehren, betreten" ergiebt sich für עדה, wenn man bedenkt, dass im Aram. עדי „sich entfernen" heisst und das entspr. hebr. סור „einkehren", eig. (zu Jmd.) „ablenken" bedeutet. עדא wird ja vom Targ. zur Paraphrase von עבר gebraucht.

28, 18 מבכי hängt wohl mit נבכי 38, 16 zusammen, wie auch die jüd. Erkll. betonen. מ heisst nun entweder (מִבְּכִי gelesen) „die Fluthen" oder bedeutet, mit מן verbunden, „vom Fliessen weg."

28, 19 פטדה ist wohl der Topas (Metathesis?); vgl. LXX und Diod. 3, 39 (Hitzig), Gesen. Lex. s. v. Dazu stimmt auch die Paraphrase des Targ. מרגלא ירקא „grüner Edelstein". Ex. 28, 17: ירקן. Mg. liest, ohne dass es Buber aufgefallen ist, מ יקרא „werthvoller E.") Mg. erklärt es übrigens auch durch arab. ומר"ד, was (vgl. Buber, Einltg. X) „Smaragd" ist. Vgl. noch Aruch s. v. אומרגדין.

28, 27. 28. Will man einen erträglichen Sinn erhalten, so darf man sich nicht Gott als Subj. denken, sondern das unbestimmte „man": Wenn man die grossartigen Erscheinungen des Wetters betrachtet, „dann sieht man sie (die Weisheit Gottes) und spricht von ihr, sucht sie festzustellen (in ein System zu bringen) und auch zu ergründen." Das gilt jedoch nur für Gott; das Mass der menschlichen Weisheit ist ein ganz anderes. (V. 28) Und man sagt (sich?): „Was den Menschen anbetrifft (vgl. Ps. 16, 3), so ist Gottesfurcht Weisheit und das Meiden des Bösen Einsicht." Somit hat sich in Hiob's Gesinnung die Peripetie vollzogen; er erkennt an, dass es für den Menschen am richtigsten sei, sich eines gottesfürchtigen und guten Lebenswandels zu befleissigen. Wenn man den Widerspruch,

der scheinbar zwischen 27, 2 und 28, 28 liegt und ein Zusammenfassen von capp. 27 und 28 fast unmöglich erscheinen lässt, heben will, so muss man aus 27, 2 den Gedanken entfernen, als verdächtige Hiob Gott der Vergewaltigung und Unterdrückung seiner Gerechtsame. Nun ist ja bereits ausser חי אל auch ושדי als Anrufung Gottes zum Zeugen aufgefasst worden; man muss aber alsdann für הסיר und המר nicht den angerufenen Gott als Subj. sich denken, was ja übrigens vollends widersinnig wäre, sondern das unbestimmte „man“: „So wahr Gott lebt, man hat mein Recht mir entzogen — und (so wahr) der Allmächtige (lebt), man hat verbittert meine Seele!“ (Sonst wird wiederholt die 3. pers. pl. für „man“ gebraucht. Interessant ist 30, 11, wo auch das suff. der 3. pers. sing. [יתרו] gebraucht ist. Als logisches Subj. sind natürlich die Freunde zu denken, vor denen er ja auch im Folgenden sein Recht vertheidigt.

29, 4. Sowohl der talmud. Gebrauch von חרף = קדם (V. 2) als der in der Bedeutung „Scharfsinn“ eignet sich für unsere Stelle; letzteres entspricht dem folg. סוד. Darnach giebt sich Hiob als „Philosoph“ zu erkennen. Vgl. das nhbr. פרחי כהונה „junge Priester“ (v. פרח „blühen“?); darnach wäre unser חרפי vielleicht durch Metathesis von פרחי zu denken (ebenso wie das talmud.) und würde „meine Blüthezeit“ bedeuten. Vielleicht ist auch וחפרת (= ופרחת „du würdest gedeihen“) hierher zu ziehen.

29, 18. Darf man vielleicht קוֹנִי „mein Schöpfer“ lesen?

29, 18. Zur Phönixsage vgl. noch Wiedemann in Ztschr. z. aeg. Sprache und Althkd. XVI, 92 und Merx' Archiv II, 104 ff.

30, 3. Die Worte בחסר ובצפן גלמוד sind ohne Zweifel zum Ende des vorhergeh. Verses zu beziehen. — Die Bedeutung „nagen“ (הערקים [vgl. V. 17.]) erwähnt schon Mg. (nach Früheren). — אמש, das vielleicht an משואה anklingen soll, gehört zu מוש resp. משש „tappen“, durch Vorsatz des א gebildet, wie אבן v. בנה (vgl. Olshausen, Lehrb. d. hebr. Spr., § 136 Ende) und bedeutet adv. „im Umhertappen“.

30, 6. Im Neuhebr. kommt חריץ in der Bedeutung „Spalte, Graben“, ebenso wie das Verb חרץ, das sowohl im Bh. als im Nhbr. existirt, „einschneiden“ bedeutet. חרץ und ערץ einander gleichzustellen, liegt durchaus nahe.

30, 7. Szold stellt hier, mit Rücksicht auf das folgende יספחו, ינהקו mit קהת, (Gen. 49, 10) zusammen (Metathesis), in der Bedeutung „sich versammeln, zusammenschaaren“.

30, 13. Zu den Pol'elformen עלל etc. wird man doch wohl ein Qal עול resp. עיל annehmen müssen, mit dem vielleicht עול „Unrecht thun" zusammenhängt (vgl. עויל von עול und עָוַל). Zu diesem würde ich unser יעילו, das man vielleicht יָעִילוּ zu lesen hat, rechnen und übersetzen: „sie thun mir weh, ohne dass es ihnen Jmd. wehrt." להותי ist vielleicht besser zu נתסו zu nehmen.

30, 22 תשוה könnte sehr gut mit dem nhbr. תשש „erlahmen, schwinden" (von der Kraft), wohl durch die Form תש v. נשה weitergebildet, verbunden werden; vgl. Tos. Sota 13, 7 (תשש כחה) u. s. ö. „Er lässt mich vergehen in Ermattung, im Dahinschwinden" (Mg.); dah. Targ. בתשיתא. Das Qrê fasst תשיה im Acc. der Beziehung, appositionell zum Suff.

30, 27. Zur Constatirung der Aramaismen resp. Neohebraismen im Hiob ist bes. auf רתחו hinzuweisen, eine Form, die nur im Hiob und Ez. vorkommt, der ja gleichfalls von Aram. strotzt. Merkwürdigerweise übers. es Targ. durch חמרו (= כמר?), wozu Thr. 1, 20 (מעי חמרמרו) zu vergl. ist.

31, 1. Der Vers scheint mir unbedingt zum Ende des vorigen Cap. zu gehören und den Zustand der Trostlosigkeit zu schildern, in dem sich Hiob befunden zu haben vorgiebt. „Ich schloss einen Bund mit meinen Augen", nichts Schönes in der Natur ferner zu betrachten. Zu diesem Schönen gehört wohl nach der landläufigen Meinung, die uns in Hiob's Worten entgegentritt, auch das lüsterne Anschauen einer Jungfrau. „Und wie hätte ich anschauen sollen eine Jungfrau?" War doch aller Sinn für Lust und Freude mir entflohen!

31, 15. Die babylon. Punctation ויכונֵנו, der auch das Targ. folgt, fand ich im Cod. 1106 der Breslauer Stadtbibliothek; vgl. noch Norzi z. St.

31, 23. Auch dieser Nachsatz müsste, wie die vorhergehenden parallelen, auf die Vergangenheit bezogen werden: „Es entfiel . . ., denn mich schreckte (פָּחַד) . ." Er kann nur die sonst allgemeine Bedeutung haben, wenn man אם als Schwurpartikel in verneinendem Sinne nimmt (vgl. V. 30), wie אם לא (V. 31) in positivem „es sprachen die Leute meines Zeltes: nicht lässt er (Hiob) uns an seiner (der von ihm gegebenen) Nahrung sättigen", (weil er Fremde an seinen Tisch zog, V. 31); vgl. Raschi.

31, 18. Die Schwierigkeiten des Verses werden nicht verkannt. Die Erklärung von נדל עמי = נדלני (resp. נ' לי) hat

ihre Schwierigkeiten, und auch der Wechsel des Genus in אנחנה ist auffällig. Ich schlage daher Folgendes vor: Anstatt כְּאֵב ist כְּאֵב zu lesen; das Vorkommen von אמי im 2. Versgliede scheint auf jene Lesart geführt zu haben. Sodann ist אנחנה mit אנחה zusammenzubringen und in der Bedeutung „klagen, seufzen" zu nehmen, was ja auch dem כאב entspreche. „Führwahr von Jugend an — ruft Hiob aus, um seine Gefühlsstärke begreiflicher zu machen — machte mich gross der Schmerz — d. h. ich wuchs selber in grossem Elend auf — und vom Mutterleibe schon hatte ich es zu [be]klagen." Die Form müsste correcter אאנחנה lauten; doch wird ja das eine א der פ"א Verba in der 1. pers. gewöhnlich verschlungen, zumal man annehmen könnte אנח wäre hier im Qal resp. Hiph. gebraucht. Das fem. Suff. ist verallgemeinernd gebraucht, wenn es auch an כאב (masc.) anzuknüpfen scheint; vgl. 33, 14 (אשורנה).

31, 21 עורתי bedeutet hier „meine Ueberlegenheit"; vgl. zu 26, 2.

32, 6. Nebenbei sei hier bemerkt, dass im gen. Cod. 1106 (Bresl. Stadtbibl.), in welchem jedem Satze das Targumstück folgt, nach ויאמר ein Versende gemacht und die targ. Paraphrase eingefügt ist.

32, 8. Offenbar will Elihu die blosse menschliche Denkart zu der von Gott direct eingegebenen in Gegensatz setzen. רוח bedeutet hier, wie so oft im Hiob „Wind", und die Stelle lautet darnach: „Jedoch, Wind ist im Menschen, und nur Gottes Odem macht sie verständig." Die drei Freunde hatten mit Unrecht, so meint Elihu, alles Unglück, das Hiob betroffen, als das Recht des שדי aufgefasst, und auf Grund dieses Bewusstseins (d. i. נשמת שדי) hätte sie Hiob nicht genügend aufgeklärt, weil sie ihn gar nicht oder nicht genügend auf seine Sündhaftigkeit aufmerksam gemacht hätten. Er habe sich, als der Jüngste, bisher gescheut, damit herauszukommen; nun aber könnte er es nicht länger zurückhalten. In Wirklichkeit jedoch haben auch jene Hiob Fehltritte vorgehalten, nur nicht mit der nöthigen Energie bei derartigen Vorwürfen verharrt. (Vielleicht meint Elihu dies.) — 33, 4 steht רוח אל.

32, 19. Das hier vorkommende Wort אבות „Schläuche" (vgl. nhb. אבוב „hohles Rohr") hängt mit אוב, „Zauberer" zusammen, unter dem wir demnach, wie auch die biblischen und talmudischen Angaben bestätigen, einen Bauchredner zu verstehen haben; vgl. auch Ges. Lex. s. v. — Bemerkt sei,

dass sich im gen. Cod. 1106 im Targ. z. St. in der Paraphrase des Wortes אבות eine dreifache Recension findet, deren erste mit der uns vorliegenden übereinstimmt. Dort heisst es: היך לנינן ל״א לקינין ל״א זרנוקין. Das letzte Wort (זרנוקין), das im Talmud mehrmals vorkommt, wird Baba bathra 167a von R. Samuel b. Meir (רשב״ם) durch סגויצ״א erklärt, welches dem nur noch im Baskischen vorkommenden zaguia („Lederschlauch") entspricht.

32, 21. 22. כנה bedeutet nichts anderes, als das Benennen mit einem ehrenden Beinamen, das Vermeiden des Gebrauchs des Vornamens (nhb. כנוי vgl. Ges. Lex.); so auch hier. Man beachte (vgl. Gersonides), dass Elihu im Folgenden Hiob bei Namen nennt (schon V. 12).

33, 16. ובמסרם scheint, dem או entsprechend, Zeitbestimmung dafür zu sein, wenn Er das Ohr des Menschen wieder verschliesst. Aus dem Umstande nun, dass sich das Ohr für höhere Einflüsterungen des Nachts öffnet, wenn sich Schlummer und Schlaf auf die Menschen senkt und Traumgebilde an seiner Seele vorüberziehen, ergiebt sich schon, dass es sich schliesst, wenn der nächtliche Zustand weicht. Ich möchte daher übersetzen: „und bei ihrem Entfernen (d. h. wenn sie weichen) verschliesst Er (es)". Uebrigens kommt ja מוסר in der Bedeutung „Unterweisung, Mahnung" nie (auch nicht in unserem Buche) def. vor. Es ist dann richtiger ובְמַסְרם zu lesen. Der Hinweis auf 36, 10 muss ohne Belang bleiben. Vgl. noch Budde 126. — Die Paraphrase des Targ. ובמרדותהון „und bei ihrer Widerspenstigkeit" entspricht nicht dem Parallelismus.

33, 24. Zu פדהו — פדה vgl. ausser Del., Hitzig noch גבה — גבעות.

33, 25. רטפש hängt ohne Zweifel (durch Metathesis) mit talmud. טרפשא zusammen. (Del. z. St. und Fränkel in Ztschr. f. Assyr. III, 55 (syr. und jud.).

33, 26. Nach Targ. ist תרועה hier = aram. רעוה = hebr. רצון, bedeutet also „Wohlgefallen"; Cod. 1106 fügt zu ברעוה noch וביבא hinzu. Vgl. das vhghd. wirzu.

33, 27. Szold hat durchaus Recht, ישר von שור „blicken, sehen" abzuleiten, weil dadurch der Gegensatz zum vor. Verse deutlicher hervortritt. V. 26 besagt, wie sich der Sünder Gott gegenüber verhält, und V. 27, was er, zu den Menschen hinblickend, ausruft.

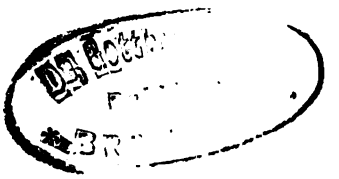
34, 2. Es ist wohl zu beachten, dass der Redactor unseres Buches bereits von der Bildung einer Gelehrtenklasse etwas weiss; der dem חכמים „Weise, d. h. Wissenskundige" entsprechende terminus ידעים findet sich nur hier und Kohel. 9, 11. Vgl. in der Pesach-Hagadah ידעים את התורה.

34, 13. שם hat hier, wie ja auch der Parallelismus anzunehmen zwingt, die Bedeutung „anvertrauen", indem das bei פקד stehende עליו hinzuergänzt werden muss. Dass שם (v. שום) hier mit פקד gleichbedeutend ist, ergiebt sich aus Lev. 5, 21, wo neben פקדון das von שום abgeleitete תשומת יד vorkommt. Die dortige Bedeutung von שום dürfte auch hier Anwendung finden und alle anderen Bedeutungen abzulehnen veranlassen.

34, 17. Die Uebersetzungen scheinen mir hier die Bedeutung von האף nicht genau erkannt und darum den Sinn unserer Stelle nicht recht wiedergegeben zu haben. Es ist zunächst zu bemerken, dass die Fragepartikel ה zum Hauptsatze, der in Wirklichkeit im 2. Verstheile liegt, gehört, jedoch wie begreiflich, an den Anfang des Satzes gestellt worden ist. Ebenso gehört die Partikel אם besser zu אף; vgl. כי אף 35, 14. Eine solche Umstellung der Partikel resp. Conjunction liegt im hebr. Sprachgebrauch. Man bedenke noch, dass es Elihu nur darum zu thun ist, dem Gedanken zu wehren, als thue Gott — und mit ihm jeder Erhabene — Unrecht, und so kann es ihm gar nicht darauf ankommen, der Vermuthung entgegenzutreten, als sei der Frevler der Gute. Darnach dürfte die Stelle zu übersetzen sein: „Wolltest Du etwa, wenn auch der das Recht Hassende beschönigen würde, den durchaus Gerechten als Frevler hinstellen?" Wenn nun die 1. Satzhälfte ihren selbstständigen Charakter verliert und nur die 2. im Vordergrunde steht, dann reiht sich der folgende Vers, in dem gleichfalls nur von den Edlen und Grossen die Rede ist, durchaus passend an. Offenbar ist alsdann nicht (wie Dillmann) zu denken, dass (mit LXX. Vulg.) האמר als part. aufzufassen sei. Die massoret. Vocalisirung (vgl. Targ.) behält hier Recht.

34, 19. Sollte nicht hier richtiger zu übersetzen sein: „sondern die Geschöpfe seiner Hände (richtet Er) zusammen?" Es ergäbe auch keinen schlechten Sinn, bezöge man diesen Theil des Verses zum folgenden.

(Fortsetzung folgt.)



Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch,

sein Ursprung und Charakter und sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim.

Von

Dr. **Jacob Bassfreund.**

(Schluss.)

Was nun die übrigen Bücher des Pentateuch anlangt, so verweisen wir hier namentlich auf folgende Stellen:

Ex. 1, 15 identificiren beide Targumim Schifra und Pua mit Jochebed und Mirjam, so auch

Sota 11, 6 שפרה זו יוכבד . . . . פועה זו מרים; m. vgl. auch Ex. zu r. 1, 17, wonach diese Auffassung Samuel b. Nachman zum Autor hat. Indessen findet sie sich bereits in Siphre zu Num. 10, 29 (§ 78).

ib. 1, 21 hat Frgm.-Targ. zu ויעש להם בתים noch den Zusatz ביתא דלוייא וביתא דכהונא רבתא, Jonathan dagegen בית מלכותא ובית כהונא רבתא, beide folgen hierin

Sota 11, 6 ויעש להם בתים, רב ושמואל חד אמר בתי כהונא ולויה, וחד אמר בתי מלכות. Nur die zweite Auffassung findet sich auch Siphre a. a. O.

ib. 2, 12 giebt Frgm.-Targ. die Worte וירא כי אין איש durch ואסתבל משה . . . . והא ליה ניור עתיד למיקום מההוא מצריא wieder, ähnlich auch Jonathan.

Jalkut § 167 im Namen des Midrasch Abkir: ויפן כה וכה וירא כי אין איש ראה שאין נר וצדיק עומד ממנו; vgl. auch Lev. r. zu 32, 4 und Ex. zu r. 1, 33 רבנן אמרי ראה שאין תחלת של צדיקים עומדת הימנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות.

ib. 4, 25 giebt Frgm.-Targ. die Worte ותגע לרגליו mit ואקריבת יתיה קדם ריגלוי דמחבלא wieder, ähnlich Jonathan ואקריבת ית נזרת מהולתא לרגלוי דמלאך חבלא.

j. Nedarim Cap. 3 am Ende, ותקח צפורה . . . ותגע לרגליו וג' רבי יודה ורבי נחמיה ורבנין, חד אמר לרגליו של משה וחרנה אמר לרגליו של מלאך.

ib. 10, 21 giebt Frgm.-Targm. וימש חשך durch וידון ממשמשין בחשוכא wieder, Jonathan dagegen folgt Onkelos.

Ex. r. 14, I (vgl. Tanchuma בא, Abs. 2, Ende) וימש חשך כמה היה אותו חשך רבותינו אמרו עבה כדינר היה, שנ' וימש חשך, שהיה בו ממש.

ib. 30, 19 vgl. oben S. 247.

ib. 32, 5 geben beide Targg. die Worte וירא אהרן ויבן מזבח לפניו durch וחמא אהרן ית חור נכים קדמוי ובנא מדבחא קדמוי wieder.

Sanhedrin 7a וידא אהרן ויבן מזבח לפניו, מה ראה, א"ר בנימין בר יפת אמר ר' אלעזר ראה חור שזבוח לפניו (vgl. auch Lev. r. zu 10, 3, Ex. r. zu 41, 10; Tanchuma ed. Bub. כי תשא Abs. 13.)

Lev. 10, 19 und 20 vgl. ob. S. 250.

ib. 22, 27 folgen beide Targg., Frgm.-Targ. auch in Bezug auf die angeführten Schriftstellen genau

Tanchuma, Emor Abs. 12 (vergl. auch Lev. r. zu 27, 8 und Pesikta, ed. Bub., fol. 78a)

ib. 26, 44 werden die Worte לא מאסתים u. s. w. bei Frgm-.Targ. und fast gleichlautend auch bei Jonathan dahin gedeutet: לא מאסית יתהון במלכותא דבבל, ולא רחיקית יתהון למפסא קיימי עמהון במלכותא דמדי, ולא שצית יתהון במלכותא דיון, במלכותא דאדום, ארום [אנא] הוא ד' אלהכון ביומי נת.

Megilla 11a: שמואל אמר ... לא מאסתים בימי יונים, ולא נעלתים בימי נבוכדנצר, לכלותם בימי המן, להפר בריתי אתם בימי פרסים [רומיים l.] כי אני ד' אלהיהם בימי נוג ומגג. Die Reihenfolge der Reiche ist hier an den 3 ersten Stellen vertauscht; dasselbe gilt auch von der darauf folgenden Stelle im Talmud במתניתא תנא u. s. w. Dagegen heisst es im Jalkut § 675, wo die letztere Stelle aus dem Talmud angeführt ist, richtig zuerst בימי כשדים, sodann בימי מדי und darauf erst בימי יונים. Dass פרסים hier, wie sonst oft (vgl. ob. S. 108 und S. 246, Anm. 3), für רומים oder אדום substituirt ist, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden, wie denn auch Jalkut und Lekachtob in der That dafür רומים haben.

Num. 11, 26 siehe oben S. 247.

ib. 21, 2 lautet die Paraphrase des Frgm.-Targ. ושמע בנענאה מלכא דערד דהוה שרי בדרומא ארום מית אהרן נברא חסידא די בוכותיה הוון ענני דיקרא מגינן על ישראל ואסתלק עמודא דענגא, וארום מיתת נביאתא מרים דבוכותה הוה בירא מהלכה ואיתגניזת בירא, עני ואמר עבדי קרבא איתן ונסדר סדרי קרבא ...

Taanith 9a ג' פרנסים עמדו לישראל, אלו הן משה אהרן ומרים, וג' מתנות טובות ניתנו על ידם ואלו הן, באר ועגן ומן, באר בזכות מרים, עמוד ענן בזכות אהרן, מן בזכות משה. מתה מרים נסתלק הבאר ... מת אהרן נסתלקו ענני כבוד, שנ' וישמע הכנעני מלך ערד

מה שמועה שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד וכסבור ניתנה לו רשות להלחם בישראל.

Jonathan dagegen folgt Tanchuma (חקת, Abs. 18); er giebt darum הכנעני durch עמלק wieder, ebenso fehlt bei ihm der „Brunnen Mirjams", der bei Tanchuma nicht erwähnt wird (m. vgl. auch j. Sota 17c.).

ib. 21, 7 wird bei beiden Targg. das Verhalten der Schlange, die, von Gott dazu verurtheilt, sich vom Staube zu ernähren, nie über diese Nahrung sich beklagt, dem Verhalten Israel's gegenüberstellt, welches trotz der vielen ihm von Gott erwiesenen Wohlthaten dennoch über das Manna sich beklagt und gemurrt habe. Darum sei auch die Schlange, die mit ihrer Nahrung sich nie unzufrieden gezeigt, zur Züchtigung für Israel ausersehen worden: מן בנין כן ייתי חויא דלא איתרעם על מזוניה ואינבית לעמא האילין דאתרעמו על מזוניהון ד"א למה נפרע בהם בנחשים, הנחש אפילו אוכל כל מעדנים שבעולם נהפכין בפיו לעפר, דכתיב ונחש עפר לחמו, ואלו אוכלין את המן שנהפך להם למטעמים, שנ' ויתן להם שאלתם ותאותם יביא להם... יבא נחש שאוכל מינין הרבה ובפיו טעם אחד ויפרע מאוכלי מין אחד וטועמים מינין הרבה.

15; vgl. oben S. 251.

ib. 21, 35 heisst es bei beiden Targg., Og habe Abraham und Sara höhnend „schöne aber unfruchtbare Bäume" genannt; zur Strafe dafür sei er von Gott lange am Leben erhalten worden, damit er noch „ihrer Kinder Kinder schauen und durch deren Hand dann fallen sollte."

G. r. 53, 14 zu Gen. 21, 8 (vgl. auch Deuter. r. 1, 22 zur Parallelstelle) א"ר יהודה ב"ר סימון משתה גדול, משתה גדולים, עוג וכל נדולים עמו היו שם. אמרו לעוג לא היית אומר אברהם פרדה עקרה ואינו מוליד[1]. א"ל עכשיו מתנתו מה היא. לא שפופה. אין יהיב אנא אצבעי עליה אנא פחיש ליה. א"ל הקב"ה מה אתה מבזה על מתנתי, חייך שאת רואה אלף אלפים ורבי רבבות יוצאים מבני בניו. ואין סופו של אותו האיש ליפול אלא בידו שנ' ויאמר ד' אל משה אל תירא וגו

ib. 22, 30 stimmen beide Targg. in ihren Paraphrasen im Allgemeinen überein; während aber Frgm.-Targ. durchweg sich streng an Tanchuma hält, hat Jonathan am Schlusse noch einige Momente aus dem Talmud hinzugefügt. Der zweite Theil der Paraphrase lautet nämlich bei

1) Vgl. auch G. r. 47, 2 in Bezug auf Sara ר' אבהו בשם ר' יוסי בר' חנינא נותן אני יראתה על כל אומות העולם דלא יהוון מונין לה וצווחין דא עקרתא; denselben Ausdruck hat auch Frgm.-Targ. an unserer Stelle.

כד גנבת דעתיהון דעמא האילין ואמרת לית אתנא הדה דידי, שאילא היא בידי ,ברם הלא אנא היא אתנך די רכבת עלי מן טליותך עד יומא הדין.

Tanchuma ed. Bub. Abs. 13. ויש אומרים שאמר להם אינה שלי, השיבתהו הלא אנכי אתונך אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה

Jonathan dagegen hat nach שאילא היא בידי nach den Zusatz ועד יומא הדין und nach וסוסיא דידי שרי ברטיבא noch הא מתהנייתי מינך במשכבא, beides nach Sanhedrin 105a: דאמרי ליה מאי טעמא לא רכבת על סוסיא אמר להו שדאי להו ברטיבא, אמרה ליה . . . ולא עוד שאני עושה מעשה אישות בלילה.

ib. 24, 4 giebt Frgm.-Targ. die Worte נפל וגלוי עינים durch וכד הוה בעי נשתטח עלאפוי ורוי נבואתא מתגלין ליה wieder und mit geringfügiger Abweichung ebenso auch Jonathan.

Num. r. 14, 34 gegen Ende: בלעם היה מדבר עמו בכל שעה שירצה שנ' נפל וגלוי עינים, היה משתטח על פניו ומיד היה גלוי עינים על מה ששואל

Deut. 28, 6 lautet bei Frgm.-Targ. בריכין תהוון במיעלכון בבתי מדרשיכון ובריכין תהוון במיפקכון מן בתי מדרשיכון

Tanchuma כי תבוא, Abs. 4: ברוך אתה בבואך על תנאי בבואך, וברוך אתה בצאתך מבתי כנסיות ולבתי מדרשות, בצאתך מבתי כנסיות ומבתי מדרשות.

ib. 29, 16 hat Frgm.-Targ. den Zusatz טעוותא דקיסא ודאבנא דהון מטלקן יתהון בשוקיא, ומטעוותא דכספא ודהבא דהוו יהיבין עמהון בגו ביתא דחלין מנהון דלא יתגנבון, ähnlich auch Jonathan.

Tanchuma נצבים, Abs. 3 gegen Ende: בא וראה מעשה או"ה, אם היתה של עץ או של אבן מונחת בחוץ או בפנים נהג בה הפקר שנ' ותראו את שיקוציהם ונו', היתה של כסף וזהב מכניסה בחדרי חדרים ויזהר בה וישמרה שלא ינגבוה בני אדם שנ' כסף וזהב אשר עמהם.

* ib. 32, 4 haben beide Targg. vor der eigentlichen Version noch einen, im Ganzen gleichlautenden haggadischen Zusatz, dessen Ursprung aus dem Targum-Jeruschalmi hier ausserdem noch durch das Citat des Aruch, Art. לע, ausdrücklich bezeugt ist. Bei Frgm.-Targ. lautet dieser Zusatz: אמר משה נבייא, כד סלקית למרומא חמית תמן ריבון כל עלמיא ד' מרבע יומא לארבע חולקן, תלת שעין עסיק (לעי n. Aruch) באוריתא, ותלת שעין עסיק בדינא, ותלת שעין עסיק מפרנס עלמא, ותלת שעין מווינ גבר לאיתא.

Die Quelle dieser Haggada von der göttlichen „Zeiteintheilung" ist der Talmud, was gerade aus der kleinen Abweichung, welche das Targum aufweist, nur noch um so sicherer hervorgeht.

Aboda-sara 3b tradirt nämlich R. Juda im Namen Rab's: שתים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו . . . שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כינים, רביעיות יושב ומשחק עם לויתן.

Was nun die Angabe für das letzte Viertel des Tages betrifft, so wird sie im Talmud selbst weiterhin fallen gelassen und eine andere „Beschäftigung" dafür einzufügen versucht. Das Targum Jeruschalmi substituirt dafür מזוג נבר לאיתא offenbar mit Rücksicht auf die bekannte Antwort R. Jose's b. Chalafta in Gen. r. 68, 4 auf die Frage einer Matrone, was Gott denn eigentlich seit der Weltschöpfung thue. Jonathan fügt ausserdem noch hinzu וגזר למרומם ומאיך und spielt damit auf die an diese Erzählung sich anschliessende Bemerkung R. Berechja's an: א"ר ברכיה בלשון הזה השיבה ר' יוסי בר חלפתא הקב"ה יושב ועושה סולמות משפיל לזה ומרים לזה.

ib. 32, 14 giebt Frgm.-Targ. die Worte ודם ענב תשתה חמר wieder durch אמר משה נביא אין נמרין הינן בני ישראל מצוותא דאורייתא מן ענבא חדא יהוין שתיין כור דחמר, also חמר wie חומר; ebenso Jonathan מן ענבא חד מפקין כור חד.

Kethuboth 111b. ואין לך כל עבה ועבה שאין בה שלשים גרבי יין שנאמר ודם ענב תשתה חמר אל תקרי חמר אלא חומר. Jonathan giebt ausserdem auch עם חלב כליות חטה durch די הוון גרירי חיטיהון היך כוליין דתורי wieder entsprechend der im Talmud daselbst voraufgehenden Deutung dieser Schriftstelle אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור.

An nahezu 100 Stellen zeigt sich demnach das Targum-Jeruschalmi von jüngeren Quellen abhängig, darunter allein von Genesis rabba an mehr als 50 Stellen.

Eine gleiche Abhängigkeit, wenn auch bei Weitem nicht in dem Masse, wie für die haggadischen Zusätze, lässt sich auch in Bezug auf einzelne Uebersetzungen dieses Targums nachweisen.

Dass manche „ganz mit dem jerusalemischen Targum übereinstimmende" Uebersetzungen einzelner Schriftstellen im jerusalemischen Talmud, namentlich aber in Genesis rabba sich vorfinden, hat bereits Zunz (G. V.^{2}, 78 f.) bemerkt. Er geht jedoch hierbei fälschlich von der Annahme aus, als ob in diesen Werken selbst nur „Targum-Stellen" mitgetheilt würden, und da auch nach Zunz das „jerusalemische Targum", weil jünger als sie, unmöglich das Targum sein kann, aus dem sie angeblich citiren, so zieht er daraus den Schluss, dass das „jerusalemische Targum bereits ältere freiere Targumim

benutzt habe." Allein, wie bereits früher bemerkt, wird in jenen Werken auch nicht mit einem Worte angedeutet, dass die mitgetheilten Uebersetzungen einem Targum entnommen seien, vielmehr liegt es in den meisten Fällen klar zu Tage, dass es sich lediglich um mündliche Uebertragungen oder Erklärungen Einzelner handelt, die bisweilen auch namentlich genannt sind. Wenn dagegen Seligsohn[1]) meint, diese Uebereinstimmung sei nicht sowohl auf eine Abhängigkeit von einander zurückzuführen, als vielmehr daraus zu erklären, dass die Uebertragung gewisser Stellen im Pentateuch, von Alters her überkommen, Gemeingut jener Zeit gebildet habe, so dürfte diese Erklärung zwar in einzelnen Fällen nicht ganz zurückzuweisen sein, im Allgemeinen aber beruht diese Uebereinstimmung ganz zweifellos auf einer Entlehnung des Targum-Jeruschalmi, wie hier gleich gezeigt werden soll.

* 1) Gen. 6, 14 waren die Worte עצי גופר im Targum-Jeruschalmi durch אעין דקדרינן wiedergegeben, wie aus Aruch, Art. קדרן, zu ersehen ist; vgl. auch Frgm.-Targ. דאעין דקדרינן. Genau dieselbe Uebersetzung findet sich auch

G. r. 31, 5, aber nicht als „Targumstelle", sondern als Erklärung R. Nathan's mitgetheilt: אעין דקדרינן (עצי גופר א"ר נתן[2]. Die Abhängigkeit des Targ.-Jeruschalmi von dieser Stelle ist um so weniger zu bezweifeln, als dieses Targum sonst עץ in der Bedeutung „Holz" durch קיסא wiedergiebt, wie denn auch Jonathan diese Stelle thatsächlich mit דקיסין קדרונין übersetzt.

Auch in der Uebertragung der Namen in der Völkertafel, Gen. Cap. 10, folgt das Targum-Jeruschalmi wiederholt Genesis rabba, so zunächst

* 2) Gen. 10, 2. Die Uebersetzung der Völkernamen גומר ומגוג ומדי יון ותובל ומשך ותירס lautete bei Targ.-Jerusch., wie aus Citaten bei Aruch (vgl. die Artt. אפריקי, מסיא und תרקי) sich feststellen lässt: אפריקי ונרמני ומדי ומקדוניא ותניא. ומוסיא ותרקי. Dieselbe Uebersetzung hat auch das Targum der Chronik (zu I, 1, 5), daneben aber auch als „andre La." noch die folgende: גרמניא ניתיה והמדן ואוביסום ויתנייה ומוסייה ותרקי.

Vergleicht man nun hiermit die in beiden Talmuden und Gen. rabba zu diesen Namen sich findenden Erklärungen, so ergiebt sich, dass die zweite Uebersetzung genau dem jerus. Talmud sich anschliesst, während die erstere, also diejenige des Targ.-Jeruschalmi G. r. folgt.

---

[1]) Dissert., S. 36.

[2]) So nach Aruch, a. a. O. und in Hss.; vgl. Theodor, M. S., Jahrg. 38, S. 436. Die Ausgg. haben תיבותא דאעין דקדר'.

j. Megilla 1, 11 (71b) heisst es: גומר גרממייה, מגוג נוותייא, מדי כשמיעה, יוון אווסום, תובל ווותנייה, משך מוסיא, תירס ר׳ סימון אמר פרס ורבנן אמרי תרקא (vgl. auch Babli Joma 10a). Dagegen heisst es

G. r. 37, 1: בני יפת גומר ומגוג, א״ר שמואל בר אמי זו אפריקי וגרמניא ומדי ומקדוניא איסניא ויתוניא, תירס ר׳סימון אמר פרס, רבנן אמרי תורקי.

Dass hier einerseits die Erklärungen für תובל und משך mit einander vertauscht, und andererseits איסניא nur eine Corruptel für מוסיא ist, hat bereits Buber (Lekach-tob z. St., Anm. 7) festgestellt[1]). Dieselbe Corruptel zeigt übrigens auch Frgm.-Trg. und Jonathan. Werden diese Fehler corrigirt, so entspricht die Uebersetzung des Targum-Jeruschalmi genau der Erklärung in G. r., welche hier ausdrücklich auf Samuel b. Ami zurückgeführt wird.

Die Abhängigkeit des Targum-Jeruschalmi ergiebt sich ausserdem auch noch daraus, dass es תירס, dessen Erklärung sowohl in G. r. wie in den beiden Talmuden noch eine Controverse zwischen R. Simon und den Rabbanan bildet, nach der Ansicht der letzteren, also der Majorität folgend, durch תרקי wiedergiebt.

3) die gleiche Erscheinung zeigt sich auch in Bezug auf die Söhne Javan's.

* ib. V. 4. Im jerus. Talmud, a. a. O. werden die vier Namen erklärt durch ודרדנייה [l. אכיה] (אביה[2], טרסס, אלם, und ihm folgt Jonathan sowie wiederum die zweite Uebersetzung im Targum der Chronik, nur dass bei jenem אכיה in אכויא, bei diesem in אכווייה corrumpirt ist. Dagegen schliesst sich die Uebersetzung des Targum-Jerusch. genau G. r. a. a. O. an, woselbst die Namen lauten: אלם[3] וטרסום אימליא ודרדניא.

Dass כתים auch im Targ.-Jeruschalmi durch איטליא wiedergegeben war, ist aus Aruch, Art. איטלקי, zu ersehen; auch die Nürnberger Hs. des Frgm.-Targ. hat איטליא, welches in den Ausgg. nur ausgefallen ist. Ebenso lautet auch wiederum die erste Uebersetzung im Targum der Chronik, nur dass hier der Ländername איטליא in den Personennamen איטליון corrumpirt erscheint.

---

[1]) Vgl. auch Zunz G. V.[2], S. 78, e und Kraus: Die bibl. Völkertafel etc. M. S., Jahrg. 39, S. 2.

[2]) Vgl. Kraus, daselbst, S. 55, No. 15.

[3]) So nach Aruch und Hss.; vgl. Theodor, M. S., Jahrg. 39, S. 107 No. 133.

* 4, ib. V. 10 werden die Worte וארך ואכד וכלנה vom Frgm.-Targ. übereinstimmend mit Jonathan durch והדם ונציבין וקטיספון wiedergegeben, und so lautete auch die Uebersetzung des Targ.-Jeruschalmi, wie aus Aruch, Art. קטכפון zu ersehen ist. Diese Uebersetzung entspricht aber genau der Erklärung dieser Namen in G. r. (ebendaselbst)[1]. Die Abhängigkeit des Targ.-Jeruschalmi von dieser Quelle ist hier um so gewisser, als auch die folgenden Worte בארץ שנער übereinstimmend mit G. r. durch בארעא דבבל wiedergegeben sind, während שנער sonst vom Frgm.-Targ. und ebenso vom Targ.-Jeruschalmi (vgl. Aruch, Art. פונטום) stets mit פונטום übersetzt wird, wie denn Jonathan hier auch thatsächlich פונטום hat.

* 5, ib. V. 19 übersetzt Jonathan לשע mit קלדהי (l. קלרהי=Καλλιῤῥόη); so war dieses Wort auch im Targ.-Jeruschalmi wiedergegeben (Aruch, Art. קלדהי). Dieselbe Uebersetzung zeigt aber auch G. r. 37, 8 Ende, und sie gehört, wie aus j. Megilla 1, 11 zu ersehen ist, R. Eleasar an: עד לשע ר׳ לעזר אמר עד קלרה.

* 6, ib. 14, 5 waren die Worte את הווים בהם auch im Targ.-Jeruschalmi, wie bei Frgm.-Targ. mit ית ויותניא דבהון übersetzt (vgl. Aruch, Art. ויו). Dieselbe Uebersetzung findet sich auch G. r. 42, 10.

* 7, ib. 25, 3 waren die Worte אשורים ולטושים ולאומים im Targ.-Jeruschalmi genau wie bei Jonathan durch תגרין ואמפורין ורישי אומין wiedergegeben (Aruch, Art. תגר 1; vgl. auch Art. אמפר).

Hiermit vgl. man G. r. 61, 4 Ende: רשב״נ אמר אע״נ דאינון מתרגמין ואומרים תגרין ואמפורין[2] וראשי אומין כולהון ראשי אומות הן.

Indessen, da aus der Bemerkung Samuel b. Nachman's zugleich hervorgeht, dass zu seiner Zeit die Meturgemanim vielfach so übersetzten — von einem Targum ist auch hier nicht die Rede, sondern nur von mündlicher Uebersetzung, wie schon der Zusatz ואומרים zeigt — so wäre es immerhin möglich, dass diese Uebersetzung auch in späterer Zeit sich erhalten und im Targ.-Jeruschalmi Aufnahme gefunden habe, ohne dass hier eine Abhängigkeit desselben von der Stelle in G. r. anzunehmen wäre.

* 8, ib. 33, 14 waren die Worte אתנהלה לאטי im Targ.-

---

[1] Die Ausgg. haben für הדם fälschlich חרן; man vergl. jedoch Aruch (קטספון) und Theodor ib., No. 134.

[2] So nach Aruch a. a. O., unsere Ausgg. haben ולופרין.

Jeruschalmi durch אדבר להוני wiedergegeben (Aruch, Art. הן 1). Hierzu vgl. man G. r. 79, 17 א"ל ואין אתה מתירא מדוכסי . . . א"ל ואני אתנהלה לאטי להוני להוני אני מהלך כמא דתימא את מ' השילוח הדולכים לאט. Man sieht deutlich, es handelt sich hier keineswegs um eine bereits bekannte, feststehende Uebersetzung, sondern um eine selbständige Erklärung, deren Berechtigung erst nachgewiesen werden soll. Wenn daher dieselbe Uebersetzung להוני für לאטי auch im Targ.-Jeruschalmi enthalten war, so wird diese Uebereinstimmung hier zweifellos auf eine Entlehnung aus G. r. zurückzuführen sein. Das Gleiche ist auch der Fall

* 9, ib. 43, 10. Nach Aruch (Art. לוז 2) waren die Worte במנים ושקדים auch im Targ.-Jeruschalmi, wie in G. r. 91, 13 durch משח דבמנים ומשח דלווים[1] wiedergegeben. Auch hier zeigt der ganze Zusammenhang in G. r., dass es sich offenbar nicht um eine bekannte Uebersetzung, sondern um selbständige Erklärungen handelt, die, wie es scheint, R. Juda, dem Sohne Rabbi's angehören[2]).

Endlich liegt auch

* 10, Num. 31, 50 eine Abhängigkeit des Targ.-Jeruschalmi vom jerusalemischen Talmud klar zu Tage. Daselbst werden (Sabbath 6, 4) die an dieser Stelle genannten Schmucksachen אצעדה צמיד טבעת עגיל וכומז von R. Juda folgendermassen erklärt und ihrer Bedeutung nach festgestellt: אצעדה זו כרופסלה (χεροψέλιον) צמיד שיריא כמה דאת אמר והצמידים על ידיה, טבעת עיזקיא, עגיל קדשייא כמה דתימר ועגילים על אוניך, וכומז יש אומרים זה טפוס של רחם וי"א זה טפוס

---

[1]) So nach Aruch, Art. לוז 2; vgl. auch Theod., M. S., Jahrg. 39, S. 439, Anm. 8. Unsere Ausgg. des G. r. haben דשקדים statt דלווים.

[2]) Wir verweisen hier ausserdem noch auf Gen. 49, 3, wo Frgm.-Targ. die Worte כחי וראשית אוני durch חיילי ושירוי צערי wiedergiebt, entsprechend dem שירוי חילי ושירוי צערי in G. r. 98, 5. Die Abhängigkeit von G. r. ist hier um so sicherer anzunehmen, da Fragm.-Targ. diesem Midrasch hier auch sonst vollkommen folgt (vgl. oben S. 364).

Wenn dagegen Targ.-Jeruschalmi Gen. 34, 12 מתן ומהר mit סורין וכתובתא übersetzt ist, und andererseits dieselben Worte in G. r. 79, 7 durch מהר פרנון מתן פרא סורנון erklärt werden, so wird man bei der Geläufigkeit dieses Ausdrucks für „Morgengabe" oder כתובה (vgl. z. B. G. r. 17, 3) hier sicherlich nicht an eine Entlehnung aus G. r. denken dürfen, zumal dieser Ausdruck auch sonst bei Jeruschalmi wiederholt, und sogar als Zeitwort vorkommt (vgl. Aruch, Art. פרן). Dasselbe gilt auch noch von G. 16, 7, wo Targ.-Jeruschalmi ebenso wie G. r. 45, 10 שור durch חלוצה wiedergiebt; da dieses Wort auch sonst stets in diesem Targum so wiedergegeben ist (vgl. Aruch, Art. חלץ 2), so ist eine Abhängigkeit von G. r. an dieser Stelle ausgeschlossen.

שׁל דדים. Es ist klar, hier kann von einer „Targumstelle" oder sonst von einer bereits bekannten Uebersetzung keine Rede sein. Alles vielmehr an dieser Stelle weist darauf hin, dass es sich hier lediglich um eine Erklärung handelt, bei welcher die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke, zum Theil durch Berufung auf Parallelstellen, erst eruirt werden soll.

Dieser Erklärung entspricht aber genau die Uebersetzung des Targ.-Jeruschalmi, die zwar weder bei Fragm.-Targ. noch bei Jonathan richtig wiedergegeben ist, jedoch mit Hilfe von Citaten bei Aruch sich zuverlässig feststellen lässt (vgl. die Artt. קטל 2, שׁר 4 und תד). Danach waren diese Worte in diesem Targum folgendermassen übersetzt: קטלין מן אדרעיהון ושירין מן ידיהון, עוקיא מן אצבעותיהון קדישיא מן אודניהון, מעוכין מבי דדיהון, also vollkommen übereinstimmend mit der Erklärung R. Juda's, wie denn auch die Hinzufügung מן אודניהון, מן ידיהון u. s. w. deutlich an die von ihm beigebrachten Belegstellen erinnern.

Von einem „hohen Alter" unserer palästinensischen Targumim — das darf wohl als sicheres Ergebniss dieses ausführlichen Quellennachweises angesehen werden — kann somit füglich nicht mehr die Rede sein. Schon das ihnen zu Grunde liegende Targum Jeruschalmi, aus dem sie beide hervorgegangen, war, wie die weitreichende Abhängigkeit von den Talmuden und jüngeren Midraschim beweist, eine verhältnissmässig sehr junge Arbeit, die frühestens in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückreicht, wahrscheinlich aber noch jünger ist. Um wie viel später die Compilationen aus diesem Targum, unser Fragmenten-Targum und Jonathan, angelegt worden sind, lässt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Da immerhin eine geraume Zeit bis zu ihrem Zustandekommen verflossen sein dürfte, so wird man ihre Entstehung jedenfalls nicht früher als in das 8. Jahrhundert zurückverlegen dürfen. Bei Jonathan, welcher vielfach auffällige Berührungspunkte auch mit sehr jungen Haggada-Werken, wie P. d. R. E. und דברי הימים דמשה aufweist (vgl. Zunz, G. V. ², S. 76a und S. 287c), wird man sogar noch weit tiefer hinabsteigen müssen.

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.)

גדילים (Deut. 22, 12)[1]) Bezeichnung für die Schaufäden, die sogenannten ציצית, (Num. 15, 38) hängt zusammen mit גדל gross sein, da sie sich lang hinstrecken über die Fäden des Gewandes. (לפי שהם נדלים על חוטי הכסות[2].

גלים (Ps. 42, 8 u. a. m.). Diese Bezeichnung für Wellen hängt zusammen mit גל Steinhaufen, da sie sich, den Steinhaufen gleich, übereinander thürmen ויקראו לזאת גלי הים להרכבת המים על המים כמו תלים וגלים[3].

מנמת (Habak. 1, 9[4]) auf den Stamm נמא trinken, schlürfen, zurückzuführen — vgl. Gen. 24, 17 — bedeutet, dass der Ostwind die Reiter gleichsam tränkt, d. h. sie kommen heran in verwegenem Trotz, gleichsam, als ob der harte, rauhe Ostwind ihre Gesichter getränkt hätte כי רוח הקדים מנמה ומשקה פניהם[5].

---

[1]) Sef. Hagal. p. 78 art. גדל.

[2]) Aehnlich Ibn Gannach Wb. 124, 20—21: רואיב = herabhängende Locke. Ibn Tibbon (ed. Bacher, Berlin 1893 p. 85) übersetzt es mit צציות. Diese Uebersetzung würde auch insofern der anderen Bezeichnung ציצית entsprechen, als dieses ja, nach der Erklärung des Talmuds, auch angeführt von I. G. Wb. 608, 10 fgg. — Stirnlocke bedeutet, mit Hinweis auf ציצית ראשי (Ez. 8, 3). Saadia übersetzt גדילי mit גדאיל zwar dem Hebräischen gleichlautend jedoch in der Bedeutung „gewundene, gesponnene Fäden". Das Wort ציצת Num. 15, 38 übersetzt Saadia mit רואיבה. Zu bemerken ist, dass I. E. zu Deut. 22, 12, die מכחישים — Karäer — bekämpft, weil sie es מגורת גדולה ableiten. Vgl. auch I. E. zu Num. 15, 38 und 39.

[3]) Sef. Hag. p. 131 Ende, art. עם. DK im Wb. art. גלל erklärt es im Zusammenhang mit dem Stammwort גלל, rollen, wälzen, von dem Geräusch der Wellen: לפי שגלי הים מתגלגלים בתגועתם נקראו כן.

[4]) Sef. Hag, p. 78 נמא.

[5]) Eine ausführliche Erläuterung giebt DK im Wb. art. נמא, vgl. auch den Comm. z. St. — Auf diese Wurzel hatte es schon Chajug zurückgeführt, jedoch bekämpft Ibn Gannach (Wb. 138, 7 fgg., Uebersetzung p. 95) diese Ansicht und erklärt es (ibid. Z. 18 fgg.) durch

נפי (Spr. 9, 3 [1]) sind die Verschliessungen der Stadt, also gleich על מסגר מרומי קרת, da es zu dem Verb. יניפו Neh. 7, 3, „die Thüren verschliessen" gehört [2]).

דרור [3]) Dieses Wort für „Freiheit" in Lev. 25, 10, ferner für eine Vogelart — ψ 84, 4, Spr. 26, 2 — wie auch für die feine Myrrhe (Exod. 20, 23) — geht zurück auf den Grundbegriff des Wortes — דור wohnen — wegen des freien Wohnens an allen Stellen והם שלשתם אחד הם לשון חפשי שדר בבית ובשדה ובארמון המלכים. — Diese Etymologie scheint jedoch nur für den Vogel דרור gegeben zu sein, da dieser überall wohnt [4]).

Verwandtschaft mit dem arab. הִמָּה „Absicht, Ziel". Vgl. Bacher, Hebr.-Arab. Sprachvgl. des Ibn Gannach, Wien 1884, p. 33. Tanchum Jeruschalmi im Comm. zu Hab. (vgl. Munk, Commentaire de R'Tanhoum de Jerusalem sur le livre de Habakouk, Paris 1843, p. 17) hält dies für die allerbeste Erklärung.

[1]) Sef. Hag. p. 79, vgl. auch p. 8, art. קרת.

[2]) Nach Ibn Gannach bedeutet es so viel wie כנפות oder קצות die Enden.

[3]) Sef. Hag. p. 9. Ende d. art. חרוץ.

[4]) In Bezug auf דרור in Spr. 26, 2 lautet ebenso die von Mose Kimchi zur St. gegebene Etymologie, ungenauer die von DK im Wb. und Comm. zu ψ. 84, 4. Saadia übersetzt das Wort an letzterer Stelle (vgl. Hofmann l. c. p. 6, arab.) mit dem fast gleichlautenden und der Wurzel דאר „circumire" und auch „habitare" nahestehenden דוריה; vgl. auch ibid. p. 25 Anm. 1, wo dieses Wort nach Dozy suppléments aux dictionnaires arabes bei Saadia „Rebhuhn" bedeuten soll. Eine Variante des Ms. München hat דריה, vgl. ibid. p. 30. Nach Ibn Gannach ist es eine Art eines reinen Vogels, vgl. Wb. 163, 22., wie auch die Marginalnote No. 16 des Oxforder Ms. im Namen des Jehuda Ibn Balâm. Vgl. auch die Erklärung Ibn Esra's zu Lev. 25, 10 u. ψ. 84, 4 (cf. auch Bacher, A. I. E. als Gramm. 155). Was die Zusammengehörigkeit des Wortes mit מר דרור (Exod. 30, 23) betrifft, so ist es nach JG, Wb. l. c. durch eine arabische Analogie zu erklären, da im Arab. die „reinste" Myrrhe auch mit dem Ausdruck der „Freiheit" bezeichnet wird, vgl. Bacher, Hebr.-arab. Sprachvglchg. d. Ibn Gannach p. 60. Bemerkenswerth ist hierbei der Ausdruck אלכאלץ, wodurch auf die Reinheit des Gewürzes wegen seiner Befreiung und Loslösung von allen Beimischungen hingewiesen wird. Ibn Esra in der kurzen Recension des Exod.-Comm. (ed. Reggio, Prag 1840) p. 95 bemerkt, nicht ganz klar den Zusammenhang erläuternd, zu מר דרור folgendes: ונבחר כי הוא יעמיד הכלי והבנד לא ירקב ומשם דרור כמו וקראתם דרור (Lev. 25) בארץ לארץ שלא יעבד. Deutlicher weist auf den Zusammenhang hin Nachmani im Comm. z. Exod. 30, 23, wo er ausserdem den Ausdruck דרור „Freiheit" zu erklären versucht durch den Hinweis auf die Bemerkung I. E.'s, dass nach einigen Berichten es aus der Kehle des Hirsches gewonnen wird, mit den Worten, die Schrift habe deswegen ein solches Gewürz angeordnet, weil gerade durch das freie Herumtreiben des Hirsches, besonders an den würzigen

תהותתו (Ps. 62, 4[1]) ist zurückzuführen auf הוות (ψ 38, 13. 55, 12), welches, ebenso wie נהותה (Dan. 2, 1) und נהויתי (ibid. 8, 27) zerbrochen, durch Wehe niedergedrückt bedeutet[2]). תהותתו heisst demnach: wie lange noch wollt ihr die Menschen „niederdrücken, sie brechen"[3]).

נהלאה (Micha 4, 7[4]) hängt zusammen mit הלאה Lev. 22, 27 aufwärts, vorwärts und bedeutet das Schaf, das infolge seiner Stärke und Gesundheit der Heerde voran geht: אותה שהיא בריאה ושמנה והולכת הלאה לפני הצאן. Der Sinn der Stelle ist: Die Schwachen werde ich stärken, den infolge ihrer Stärke Vorangehenden werde ich noch mehr Kraft verleihen[5]).

Beeten, das Gewürz so fein wird, während, wenn er gefangen ist, er nur wenig und nicht so würziges liefert [vgl. zu letzterer Stelle die Bemerkung I. E.'s über den Vogel דרור zu ψ. 84, 4]. Im Gegensatz zu dieser Etymologie erklärt jedoch Nachmani im Comm. zu Lev. 25, 10 das Wort als mit דור „wohnen" zusammenhängend: שהיו כולם בני חורין לדור בכל מקום שירצו, ebenso wie יובל von יבל bringen abzuleiten ist. Die im Comm. zu Exod. von Nachmani gegebene Auslegung von דרור Freiheit im Sinne von „Befreiuung durch Reinigung" erfährt einen interessanten Beleg durch einen, dem Karäer Binjamin Nahavendi (Anf. d. 9. Jahrh.) zugeschriebenen Comment. zu Lev. 25, 10, mitgetheilt von Harkavy in S. Fuchs' התוקר a I, 169 fgg. Dort wird p. 170 דרור mit כלאץ wiedergegeben, also demselben Wort, mit dem Ibn Gannach das Wort מר דרור übersetzt. Im Arab. bedeutet כלץ sowohl „reinigen" als „befreien". Eine Analogie dazu bietet das dem Arab. nahe stehende hebr. חלץ, welches „ausziehen", also „reinigen" u. zugl. auch „befreien" bedeutet, vgl. ψ 60, 7. Saadia übersetzt דרור Exod. 30, 23 mit כאלץ, hingegen Lev. 25, 10 mit עתק, auch eine Bezeichnung für „Freiheit".

1) Sef. Hag., p. 85, art. הג.

2) ibid. art. ה. Nach I. G. und I. E. hängt הוות an den beiden Stellen, ebenso wie הַוַּת in Spr. 10, 3 zusammen mit היה „sein" und bedeutet die „entstehenden schlechten Gedanken", vgl. auch Bacher A. I. E. a. Gr., p. 156. Das Wort הותו in ψ 52, 9 wird, nach DK im Wb. u. Comm. z. St., von Saadia mit „Besitz" ממון ההוה לו erklärt, und damit erläutert auch DK. die Stelle Spr. 10, 3.

3) Auch I. E. hat diese Etymologie freilich in dem Sinn, den er dem Wort הוות beilegt. I. G. Wb. 181, 30 fgg. erklärt es durch d. arab. هَتَّ, „gegen jemanden viele böse Worte machen". Vgl. dazu auch Raschi z. St.

4) Sef. Hag., p. 86, art. הלא.

5) Mit dieser Erklärung befindet sich J. K. im Gegensatz zu I. G. Wb. 171, 28 fgg. — hebr. Uebers. p. 119 — der es mit אלמתבאעדה „die nachfolgende" übersetzt, wie auch zu I. E. zur St. Beide fassen auch הלאה Lev. 22, 27 als „nachher" auf, während es J. K. als „aufsteigend, aufwärts" erklärt. Seine Auffassung findet eine Stütze an der Uebersetzung des Saadia, der es an dieser Stelle (ed. Derenbourg p. 174) mit צאמדא,

זצן (Ez. 23, 24[1]) gleich זצן Arm (ψ 129, 7) bedeutet soviel wie זרע „Stärke", hier demnach „Heer", da die Stärke durch das Heer ihren Ausdruck findet, sowie זרעות הנגב (Dan. 11, 15) „die Heere" bedeutet[2]).

זיז (Ps. 50, 11, 80, 14[3]), vom Stammwort זוז sich bewegen, ist Bezeichnung für die Vierfüssler, die sich auf der Erde bewegen: הזוים על פני האדמה[4]), ebenso wie רמש[5]) (Gen. 1, 24). Nach JK. gehört hierzu, ohne es jedoch zu erklären, מזי כבודה (Jes. 66, 11[6]).

זרא (Num. 11, 20)[7]) ist zu erklären vom Stammwort זרה „fortwerfen"; gemeint ist demnach, dass das Fleisch, noch bevor es verzehrt ist, aus Ueberdruss wird fortgeworfen werden[8]).

---

also „aufsteigend" wiedergiebt. Ebenso übersetzt Letzterer die Stelle מן יום אבתדי באלאמר (Num. 15, 23) mit מן יום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם והלם „von dem Tage an, wo er anfing zu befehlen, und aufwärts."

[1]) Sef. Hag., p. 37., vgl. auch DK im Wb. und Comm. z. St.

[2]) Nach anderen bedeutet es eine Art „Waffe oder Streitwagen". Eine ähnliche Erklärung wie die des JK. finden wir bei David b. Abraham (Wb. 781, 23 fgg.): יעני קוה כמא יסתעמל אלעבראני לפטה זרע למעני אלקוה מתל זרע פרעה מלך מצרים. Es ist darunter zu verstehen „Stärke", sowie die Hebräer sich öfters des Wortes Arm für Stärke bedienen, wie z. B. in der Stelle זרוע פרעה. Die Rouener Glosse bei IG. 180, No. 71 führt aus einer verstümmelt vorliegenden Erklärung an: נמהיר, d. h. „Volkshaufe", also eine ganz ähnliche Erklärung. IE. zu Dan. 11, 15 erklärt es mit עזרים Helfer, wie z. B. Jes. 9, 19 u. a. m., zu v. 22 übersetzt er es mit אניות.

[3]) Sef. Hag., p. 93.

[4]) IE. zu ψ 50, 11 fasst es auf als Thiere, die sich weit fort von den Wohnstätten bewegen; vielleicht auch mit Beziehung auf die Etymologie, nur mit der Bedeutung des Sichentfernens; zu ψ 80, 14 erläutert er es, nach dem Midrasch, als eine Vogelart.

[5]) Vgl. unter art. רמש.

[6]) I. G. Wb. 193, 1—2 stellt gleichfalls diese beiden Worte zusammen. Die Rouener Glosse Nr. 98 übersetzt es mit לדיד „Lust, Wonne". Ebenso Saadia in der Ausgabe von Derenbourg, Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft [ZATW] Bd. X, 82.

[7]) Sef. Hag., p. 92 und DK im Wb., art. זרה.

[8]) So erklärt auch Nachmani z. St. שזרקו החמרים. Nach IE. z. St. hängt es mit זר „fremd" zusammen: דבר זר ונתעב. I. G. Wb. 190, 23 fasst es auf so wie Menachem b. S'ruk als mit מזור Krankheit zusammenhängend. Die Rouener Glosse No. 35 hat die Bemerkung מקר הואל או בשם. Ersteres ist die Uebersetzung des Saadia z. St., wonach es, als Umstellung von רזן „Abmagerung" bedeutet, vgl. z. St. die Anmerkung von Derenbourg und Saadia ibn Danân im Wb. 783, 1. Das andere bedeutet „gravitatio, Ueberladung des Magens", nicht, wie Derenbourg in seiner

אזרח (Ps. 37, 35 [1]). Hängt auch der Bedeutung nach zusammen mit זרח „scheinen, leuchten". Es bezeichnet nicht, wie Menachem meint, die Wurzel, sondern ענף, Zweig, und ist Benennung für den höchsten, sichtbaren Zweig: שהוא נראה וזורח ומאיר על כלם. Ebenso bezeichnet אזרח in Lev. 23, 42 den angesehenen, hervorragenden Mann [2]).

חבש (Jes. 3, 7 [3]) bedeutet den „Herrscher" im Zusammenhang mit der Grundbedeutung des Wortes „binden, zusammenpressen", ebenso יחבש Hiob 34, 17. וכלם חלק אחד ענין עצירה ותחבשת. Ebenso bedeutet עצר „drücken, zusammenhalten", und auch „herrschen", vgl. יעצר I. Sam. 9, 17 עָצְרוּ Ri. 18, 7 [4]).

חוריה (Jes. 34, 12 [5]). bedeutet, ebenso wie in Neh. 5, 7 u. 16, 17 mit חורין zusammenhängend, die „Freien" und also die מיוחסים die „Angesehenen", was besonders in der Jesaia-Stelle zu dem Parallelismus ואין שם מלוכה passt: sie befreien

---

Bemerkung angiebt, דבר נתעב, und ist eine Erläuterung zu der Uebersetzung des Targum לתקלא. Es bestätigt sich somit die Annahme Abr. Epstein's im Hachoker, I p. 334, zur Vertheidigung des Menachem, der sich für seine Erklärung = מזור Krankheit auf das Targum beruft, in dem תקלא eine krankhafte Magenüberladung bedeutet.

[1]) Sef. Hag. p. 69/70.

[2]) In der Bedeutung „Zweig", aber anders und ohne Bezugnahme auf die Etymologie erklärt es Ibn Esra zu ψ 37, 35 als בעל ענפים רבים, der Mann mit grosser, sich den Zweigen gleich ausbreitender Verwandtschaft, im Gegensatz zu גר, der Fremdling, der nur גרגיר אחד „ein Körnchen" bildet. Vgl. Bacher, AIE. a. Gramm. p. 155. In der Bedeutung von Wurzel fasst es auf J. G., הוא הקדמון — הו אלצריח פי אלנסב אלאצלי, wörtlich: der ganz reine in Bezug auf seine in der Heimat wurzelnde Abstammung. Saadia übersetzt es in Lev. 23, 42 mit אצלי. DK. im Wb. folgt der Erklärung d. I. G., lässt aber doch die Etymologie s. Vat. durchblicken, indem er die Stelle in Lev. dahin erklärt, dass der Einheimische אזרח genannt wird, weil seine Abstammung vor allen offen und sichtbar ist, und indem er das Wort in ψ 37, auf den Baum bezogen, so erklärt, dass dieser vor allen anderen durch seine Schönheit und Frische hervorleuchtet.

[3]) Sef. Hag., p. 100.

[4]) Vgl. dies. Etymologie bei IE zu Jes. 3, 7 u. Hiob 34, 17. Saadia ZATW Bd. IX, p. 10 übersetzt מצמר תאנ „der sich die Krone aufsetzt". Vgl. dazu die Kritik des Juda Ibn Bal'âm, herausgegeben von Derenbourg in der Revue des Études juives [REJ.] Bd. XVII, p. 191, der es mit ריסא der Herrscher = ראש übersetzt und bemerkt, dass Saadias Hinzufügung von תאנ = סאר sich erübrigt durch die Bedeutung des Wortes im Hiob 34, 17. Saadia übersetzt dort (ed. Cohn, p. 75) יגבר אמרה „soll sein Wort herrschen?" Mos. Kimchi im Hiob. — Comm. (Schwarz p. 115) bemerkt auch המלך חובש ועוצר העם שלא ישמו הרע בעיניהם.

[5]) Sef. Hag., p. 78, art. חר Anfang.

sich von der Oberhoheit und werfen sich zu Herrschern auf[1]). Nach einer anderen Erklärung ist es aus dem Targum חיור für weiss aufzufassen und bedeutet זקנים לבנים בשיבה. Diese Erklärung passt besonders für בן חורין (Koh. 10, 17), wo dieses Wort im Gegensatz zu נער steht.

חורי (Jes. 19, 9[2]) bedeutet mit חור Loch (II. Kön, 42, 10) zusammenhängend die „durchlöcherten Netze" הרשתות שהם עשויות נקבים נקבים[3]).

חזיז (Hiob 28, 27 ibid. 38, 25 Sech. 10, 1[4]) ist von חזה „sehen" abzuleiten und bedeutet den Blitz, der sichtbar ist noch vor Eintritt des Donnerschlages. Die Nominalbildung ist wie הגיג von הגה[5]).

---

[1]) So auch Saadia in ZATW. X, 4: אחראה, jedoch ist nach ihm die Ueberstzung: Ihre Freien sind nicht da; wie kann also eine Herrschaft verkündet werden? Nach IG u. IE., die es mit אורגים חורי (Jes. 19,9) zusammenstellen, sind damit, gemäss der Bedeutung „weiss" an letzterer Stelle, die „Vornehmen" gemeint, die der weissen, leuchtenden Farbe gleichen. Vgl. Bacher A. I. E. als Gr., p. 157. Zu bemerken ist noch, dass die von I. E. zu החורי (Gen. 36, 20) gemachte Bemerkung ihre Bestätigung findet, durch eine von Saadia ibn Danân Wb. 784, 19—21 angeführte Analogie aus dem Arabischen, wo אַחוֹר die ausgesprochen weisse Farbe bezeichnet, was jedoch nicht ganz mit den Angaben der Wörterbücher übereinstimmt.

[2]) Sef. Hag. ibid. Ende d. art.

[3]) Nach IG und IE bedeutet es an dieser Stelle auch „weiss". Dk. im Comm. zu Gen. p. 22 erklärt סלי חורי (40, 16) auch in der von IK für die Jesaja-Stelle gegebenen Deutung als „netzartig, durchlöchert" geformte Körbe: מן ויקב חר כי הסלים היו עשויים משבטים קלופים חרים חרים כי יעשו אותם מעשה שבכה. Ebenso Samuel ben Meir z. St. (ed. Rosin, p. 56). Hingegen im Wb., art. חור erklärt er es mit Hinweis auf das Targum חיור weiss als Körbe, gefertigt aus Stäben, die abgeschält und darum weiss sind. K. erklärt es im Namen des Saadia als „weisses feines Brot". IG Wb. 277, 20—21, verwirft diese Ansicht und erklärt es mit Hinweis auf das חיור der Mischna Kilajim I. 8, mit „Zweig", also: Körbe aus Zweigen gefertigt.

[4]) Sef. Hag., p. 96.

[5]) Ebenso auch in dem noch handschriftlich in München vorhandenen Fragment von JK's Hiob-Comm., von Capitel 36 bis Ende, das nach einer Abschrift von Abraham Geiger im Besitz des Herrn Prof. L. Geiger in Berlin ist, und in das ich durch gütige Vermittelung des Herrn Dr. M. Brann in Breslau Einsicht nehmen konnte. Dort erklärt er es mit den Worten ונקרא חזיז בעבור שכל אדם חזו בו. So auch Simon ben Zemach Durân in seinem Hiob-Comm. אוהב משפט zu 28, 36 p. 108b Ende: ונקרא כן לפו שישיגנו חוש הראות. IGWb. 218, 2 und Saadia (ed. Cohn, p. 64 und 83) übersetzt es mit „Donner". Jedoch bemerkt letzterer im Comm. zu 28, 27 וקד יקאל לה אלשקאיק.

אחטם (Jesaja 48, 9 [1]) hängt zusammen mit חטם „Nase“ und ist zu übersetzen mit langmüthig sein, gleich אאריך אפי לך[2].

חלמות (Hiob 6, 6 [3]) die Bezeichnung für das Gelbei bedeutet eigentlich das „Gesunde“; es hängt zusammen mit ותחלימני והחייני (Jes. 38, 16) denn es giebt nichts Gesünderes als das Gelbei[4].

חמנים (Lev. 26, 30, Jes. 17, 9. 27, 8 [5]) bedeutet, zusammenhängend mit חמה „Sonne“ die zur Verehrung der Sonne bestimmten Stätten[6].

חף (Hiob 33, 9 [7]). Seine Bedeutung dem Sinne nach „rein, lauter“, hängt zusammen mit der Grundbedeutung des Stammes „bedecken“ und ist eigentlich zu verstehen als מכֻסה זכיות „bedeckt mit Verdiensten“, so wie es vom Gegentheil heisst: כסוי חטאה, (ψ 32, 1 [8]). Demgemäss bedeutet auch

---

1) Sef. Hag. p. 100.

2) Diese Erklärung finden wir schon bei Ibn Balâm z. St. in REI., XXIII p. 53 הדֹא פעל צַדִּרַ ען אלאסם אלדי הו חֹטֶם „dieses Wort ist herzuleiten vom talmudischen חטם“. Ebenso in IG. Wb. 220 Oxforder Randglosse Gl 27, wo es als „rhetorische Figur“ bezeichnet wird, wohl entlehnt aus Ibn Balâms Buch über die verba denominativa. Die Glosse 26 stellt es zusammen mit dem arabischen כטם „die Nase lang hinziehen“. Saadia in ZATW X, 30, übersetzt es auch mit „langmüthig sein“.

3) Hag., p. 38 und Hiob-Comm. (Schwarz p. 153).

4) Nach DK. Wb. bedeutet es den gesunden Zustand des Menschen, da dann sein Auswurf ohne jeden Geschmack ist.

5) Sef. Hag, p. 101.

6) Derselben Erklärung begegnen wir auch bei IE zu Lev. 26, 30, während er zu Jes. 17, 9 es als Götzenbilder, bestimmt zur Sonnenverehrung, ähnlich dem מרכבות השמש auffasst; auf diese beruft sich auch JK an unserer Stelle. Nach Raschi sind es Götzenbilder, die auf den Dächern gerade in der Sonnenseite stehen. Saadia giebt es sowohl im Pentateuch, wie in Jesaja (ZATW IX, 34, 52) mit dem uns nicht ganz klaren אנדאד wieder. Die Rouener Glosse bei IG Wb. 234, Nr. 27 bemerkt, dass es theils durch אולאם, theils durch אונאם erklärt wird und fügt hinzu: והי אלאצנאם „das sind Götzenbilder“. In dem von JK bei Menachem bekämpften Sinn von אשרות fasst es auf Saadia ibn Danân Wb. 786, 1—2, indem er dies für das Richtigere hält.

7) Sef. Hag. p. 97.

8) In demselben Zusammenhang mit der Grundbedeutung, doch in anderem Sinn, fasst es auf IG, der es übersetzt: עפ̈ אנא אי עפיף מתואצע כאן עליה טלה מן אלתקוי יסתכן תחתהא d. h. sich alles Unerlaubten enthalten, eigentlich einen bescheidenen Sitz einnehmen, als wenn man über sich fühlt die Obhut der Vorsehung, unter der man sich geborgen fühlt.

לחוף אניות (Gen. 49, 13) „Bedeckung der Schiffe", עגינו כמו כן כיסוי בעבור שיכסה האניות בנסים שבתורן d. h. „Sebulun bedeckt die Maste der Schiffe mit seinen Flaggen; so dient ja auch im heutigen Sprachgebrauch die Flagge zur Bezeichnung für die Vertretung einer Nation zur See [1]).

מחצצים (Ri. 5, 11 [2]) hängt zusammen mit חץ „Pfeil" und ist Bezeichnung für die Feinde, die auf die ausserhalb der Stadt Wasser schöpfenden Israeliten mit Pfeilen schossen [3]).

חרצבות (Jes. 58, 6 [4]) von חצב „aushauen" herzuleiten, mit Einschiebung eines ר wie יכרסמנה (ψ 80, 4) von כסם, bedeutet die bösen Gedanken, die der Mensch gleichsam aus seinem innersten Herzen heraushaut und hervorzubringen sich bemüht. (המחשבות הרעות שאדם חוצב בלבו [5].

IG giebt hier also zwei Erklärungen, IE erwähnt auch die von JK vertretene Ansicht und billigt sie mit den Worten: והוא קרוב. Nach einer anderen Ansicht bei IE, die auch DK theilt, ist es herzuleiten vom talmudischen חוף „reinigen" mit Beziehung auf die Stellen Babli Beza 35b, Nida 68a. vgl. folgende Note. Saadia (ed. Cohn, p. 71) übersetzt es mit זכי „fromm".

[1]) Nach JK's Erklärung ist jedenfalls לחוף אניות zu scheiden von dem vorhergehenden לחוף ימים. IG Wb. 240 erklärt es als den Ankerplatz, an dem die Schiffe sicher vor dem Sturm geborgen sind: הי לחוף ימים, אלמרסי אלתי תסתכן בה אלמראכב מן אלריאח, und scheidet es von das nach seiner Ansicht den Ort bedeutet, an dem die Wellen des Meeres sich reiben, d. h. brechen, also das Gestade des Meeres, indem er es mit der Bedeutung des Wortes im Talmudischen — siehe oben — „das Haar durch Ziehen und Reiben reinigen" zusammenbringt. Nach einer auch von JK angeführten Ansicht wird damit auch das vorhergehende לחוף אניות erklärt: מקום שהוא קרוב ליבשה Ort, nahe dem Trockenen, an den man das Schiff zieht. IE. z. St. und DK im Gen.-Comm., p. 90a, fassen לחוף אני ebenso auf wie IG.

[2]) Sef. Hag., p. 97, art. חץ.

[3]) Ebenso wird es erklärt von DK und Levi b. Gerson in den Comm. Auch die Rouener Glosse bei IG Wb. 242 Nr. 56 hat dieses als erste Erklärung. Serachja b. Schaltiel in seinem Hiob-Comm. (Schwarz p. 241) bringt das Wort חִצְצוּ Hiob 21, 21 in Zusammenhang mit der Bedeutung חץ „Pfeil" mit den Worten: וגיל כי דוא משאל מהענין חץ וחצים, ר"ל נמסקו מן החיים כמרוצת החץ „seine Monate sind gleichsam vom Leben so jäh abgeschnitten, wie der Pfeil aus dem Bogen schiesst". Ibid. erklärt er damit auch, חצץ כלי Sprüche 30, 27. כלומר מהיר בהליכתו כמו החץ „die Heuschrecken sind eilig in ihrem Lauf wie der dahinschiessende Pfeil", IK an unserer Stelle fasst Beides auf in der Bedeutung „geordnet".

[4]) Sef. Hag., p. 24, art. יכרסמנה.

[5]) Vgl. jed Sef. Hag., p. 102 art. חרצבות, wo JK das Wort gleich den anderen Auslegern — vgl. besonders IE zu ψ 73, 4 — durch קשרים „Knoten" erklärt, allerdings auch in dem in seiner Etymologie gegebenen Sinn von „Gedanken", die gleichsam mit dem Herzen verknüpft sind: אין חושבים בנפשם ואינו נקשר ולא נדבק בלבם שימותו. Vgl. auch p. 70, art.

חרוץ [1]) Die Grundbedeutung des Wortes: schneiden, theilen" kommt auch in den verschiedenen Derivaten zur Geltung. חרוצים (Spr. 10, 4) heissen die redlichen Kaufleute: החותכים בישר סחורתם, die in Redlichkeit ihre Waaren abtheilen; es bildet also den Gegensatz zur ersten Vershälfte וראש עשה כף רמיה „dass Betrug nicht zum Reichthum verhilft [2]). Ebenso ist das Wort חרץ nach seiner Grundbedeutung aufzufassen in der Wendung חרץ לשונו (Josua 10, 21). Denn dessen Wiedergabe mit „Sprechen" ist so zu verstehen, dass die Zunge den aus der Kehle hervordringenden Laut gleichsam durchschneidet, und ihn so zur verständlichen Sprache gestaltet: כי הרוח יצא מהגרון ולשון בני אדם מחתכת אותו לדיבור מובן [3]). Demgemäss ist es auch in בירקרק חרוץ (ψ 68, 14) nicht als Substantiv, sondern als Adjectiv zu verstehen: נחתך בצרורי זהב ותפוחים או באבנים יקרות חתוכות בה „durch und durch besetzt mit Gold- und Edelsteinstückchen, die hinein getheilt sind". Auch מחרוץ ומפו (Spr. 8, 19) ist, demgemäss, ein Hendiadyoin: אבנים יקרות חצובות „ausgehauene Edelsteine" [4]).

אולם, wo er in demselben Sinn bemerkt: לא יקשרו בלבם ולא יאמינו שיבא יום מותם Letztere Erklärung des JK findet einen Stützpunkt an der Uebersetzung Saadias zu Jes. 58, 6, cf. Stade's ZATW X, 56. אעקאד אלמלם „Gedanken des Unrechtes", siehe auch aus dem Comm.-Fragment ibid. p. 58. עזימה אלמלם, was dasselbe bedeutet. Zur Erklärung des parallelen אנדות מומה bemerkt Saadias: ומסמאה אנדות לאנה יכון באלאנתמאע „er nennt die [unrechten] Gedanken אנדות, weil sie durch eine Vereinigung — scil. der Begriffe entstehen. Auch das arabische Wort עקד, das in der Uebersetzung gewählt ist, bedeutet, binden = hebräisch עקד und glauben, denken. Betreffs des Zusammenhanges dieser beiden Bedeutungen ist noch zu verweisen auf Ibn Esra im Comm. zu זמותי (Hiob 17, 11), wo es heisst: מחשבותי ובלשון קדר דבר שיקשור והוא קישור המחשבה, vgl. auch Bacher, Abr. i. Esra als Grammatiker, p. 166 s. v. Ferner ist zu vergleichen חֶבֶל der gewundene Strick und תחבלה Gedanke, sowohl in gutem, wie in bösem Sinne.

[1]) Sef. Hag., p. 8—9.

[2]) Vgl. auch ס' חקה, p. 18: סחור' [ed. באשר] שחותכים בישר. Auch der andere dem IE zugeschriebene Comm. (ed. Horov., p. 9.) hat: הנאמנים העושים בישר כל מלאכתם ומלת חרוצים מגזרת משפטיך אתה חרצת (I. Reg. 20, 40). Die anderen Erklärungen geben es wieder mit „rührig sein, sich bewegen".

[3]) Auch dieses wird von den anderen Auslegern mit „Bewegen" der Zunge erklärt. Vgl. jed. IE in der kurzen Rec. des Exod.-Comm. zu יחרץ Exod. 11, 7 (ed. Prag p. 40) שיחרץ בלשונו (?) והטעם האות הדומה לוריו (I. Reg. 20, 40) וריא שהוא מגזרת אתה חרצת.

[4]) Alle anderen Erklärungen fassen חרוץ ohne Weiteres als Gold auf. Nach einer Ansicht, die IG Wb. 251, 2 fgg. anführt, hängt חרוצים in Spr. 10, 4 mit חרוץ „Gold" zusammen; es würde demnach bedeuten

חֻשַּׁשׁ (Jes. 33, 11[1]) bedeutet „leicht brennbares Holz", nach der Grundbedeutung des Wortes „fühlen, greifen", also Holz, das leicht die Flamme ergreift. עצים קלים שתחוש הלהבה. Mit diesen werden bildlich die unfertigen, übereilten Gedanken verglichen[2]).

יָחַד (Spr. 27, 17[3]), in der Wendung ברזל בברזל יחד, vereinigt die eigentliche Bedeutung „zusammen" mit der dem Sinne angemessenen Bedeutung des „Schärfens", denn: כשהם יחד וה את זה יחדד וה את זה „wenn Eisen aneinanderkommt, so schärft es einander[4]).

נוסדו (ψ 2, 2[5]) im Sinn von „sich zusammenthun", hängt mit der Bedeutung des Stammwortes יסד gründen, so zusammen, dass diejenigen, welche einen Bund der Treue miteinander schliessen, mit einander eine Verbindung eingehen, und einen Grund legen, gleich dem eines Gebäudes, sodass sie in ihrer Unzertrennlichkeit stark sind נעשים חיבור כמו יסוד שלא יתפרדו איש מעל אחיו ושידוי חזקים כמו יסוד הדבר שהוא חזק[6]).

תושיה[7]). Das Wort für „Weisheit", öfters in Mischle

אלדהביון „diejenigen, bei denen viel Gold ist", — eine jedenfalls nicht passende Erklärung, da doch durch חריצים vielmehr eine Eigenschaft bezeichnet werden soll, durch deren Aneignung man sich erst Reichthum erwirbt.

[1]) Sef. Hag., p. 99.

[2]) Vgl. zu חשש auch Bacher, Hebr.-Arab. Sprachvergleichung d. IG p. 28 und ibid. Anm. 3.

[3]) ס' חקה, p. 36.

[4]) Angedeutet ist diese Erklärung auch bei IG. Wb. 280, 8—9: אלחדיד מע אלחדיד מע"א, indem nämlich חדיד das geschärfte Eisen bedeutet. Ebenso heisst es auch bei Saadia z. St. (edd. Derenbourg et Lambert, Paris 1894, p. 164): כמא אן אלחדיד באלחדיד ינחדּ כדאך אלמרי ינחדּ.

[5]) Sef. Hag. p. 124—25.

[6]) Vgl. auch IE's zweite Ansicht: או הוא כמו יסוד; nach seiner ersten Ansicht gehört es zusammen mit סוד, sowie וריבי mit רב; vgl. auch seine Bemerkungen zu בסודם Gen. 49, 6, und בהוסדם ψ 31, 14. Dies ist auch die Ansicht Saadia's, (vgl. Margulies, Saadia Al-fajûmîs arab. Psalmenübersetzung Cap. 1—20; Breslau 1884 p. 2 [arab.]), der es mit אעתצבו „sie versammeln sich" übersetzt und im Comm. bemerkt, dass es mit סוד in בסודם Gen. 49, 6 zusammenhängt; vgl. ibid. p. 4 u. Note 2 daselbst. Ebenso auch die Rouener Gl. bei IG. Wb. 286 No. 86, wo es heisst: נמע וצבה. — DK im Comm. zu ψ 2, 2 erklärt es mit נתיעצו „sie berathen sich", es aber auch etymologisch auf יסוד zurückführend, indem der Rath gleichsam die Grundlage der That bildet, wie der Untergrund eines Baues: כי העצה למעשה כמו היסוד לבנין.

[7]) Sef. Hag., p. 157 Zeile 3.

und Hiob, auch Jes. 28, 29, mit יֵשׁ „es ist" zusammenhängend, bedeutet das eigentlich Seiende und Bestehende in Wahrheit: כי אין דבר בעולם נקרא יש באמת וזולתי החכמה, und dieses ist in der That nur die Weisheit[1]).

כפן (Hiob 30, 3[2]). Nach der allgemeinen Annahme, dass diese Wurzel in Ez. 17, 7, כפנה שרשיה, „zusammenziehen, sammeln" bedeutet, ist auch das Substantiv nicht als „Hunger[3]" aufzufassen, da in der Hiob-Stelle bereits dieser erwähnt ist; es bedeutet vielmehr das Zurückziehen der Hand aus Mangel an Geld im Beutel אסיפת יד כמו חסרון כים שאוסף ידו מלדושיטו לכיסו כי לא נמצא בו מאום[4]).

[1]) Die eigentliche Etymologie, jedoch ohne nähere Begründung, erwähnt auch IE zu Hiob 5, 12 im Namen des Mose ibn Gikatilla. JK im חקה Op. 5 unten führt beide Worte zurück auf die Wurzel ישה; vgl. auch ibid. p. 12 oben: בעבור כי וולת החכמה ושכרה אין יש כי הכל יכלה. Anonym führt diese Erklärung auch Parchon p. 75b, art. תשהי an, vgl. auch Bacher's Aufsatz über P. in Stade's ZATW X, 137. Auch Mose Kimchi (Pseudo-IE) bemerkt zu Spr. 2, 7 ותקרא כן החכמה בעבור שהיא יש ותומדת לעד. Levi b. G. z. St. führt das Wort zwar auch auf יש zurück, erklärt es jedoch als die verständige Anordnung der Dinge: הנימום המושכל אשר ברברים וזה הנימום יותר אמיתי: IG. Wb. 771, 3 erklärt das Wort in דגריל תושיה (Jes. 28, 29) als von einer Wurzel תשה herrührend, in der Form = דומיה von דמה. Saadia übersetzt das Wort durchgängig mit סֻקה „Verstand, Kenntniss".

[2]) Sef. Hag., p. 110.

[3]) In dieser Bedeutung fassen es auf, und zwar dem Targum folgend, Saadia (ed. Cohn, 27 u. 66), der es mit נוע übersetzt und IG. Wb. 329, 16.

[4]) Die Erklärung JK's finden wir angedeutet bei IE z. St. או הוא מן כפנה שרשיה וטעמו אספה. JK im Hiob-Comm. z. St. (Schwarz, p. 152) fasst רעב und כפן als etwas Gemeinsames auf: רעב וכפן שני מיני רעב, רעב שלא תמצא תבואה וכפן שתמצא תבואה והיא יקרה מאוד. In ähnlichem Sinn spricht sich auch aus Simon b. Zemach Durân in אוהב משפט, p. 239, und zwar fussend auf der Erklärung des Levi b. Gerson z. St., nach welchem damit die Zeit der Theuerung gemeint ist, weil dann das Getreide von einigen Wenigen angesammelt wird: כשהתבואה ביד שומרי האוצרות. Er selbst giebt diese Deutung so wieder: כשיש תבואה והיא נאספת ביד הבע"ב המוקירים השערים „dass das vorhandene Getreide von denen zurückgehalten wird, die dann den Preis auf dem Markt in die Höhe treiben wollen"; er erklärt damit zugleich treffend die Zusammenstellung mit שוד „Raub", da hierdurch die Armen beraubt und bedrückt werden: שהמפקיעים השער שודדים את העניים האומללים. Eine andere Erklärung mit Beziehung auf das vorhergehende שוד, das auch die Bedeutung von „Kriegsraub und Gewaltthat" hat, giebt Sam. ibn Masnûth im Majan Gannim p. 21, wonach es, als Umstellung von dem talmudischen בנופיא, zu verstehen ist als Zusammenrottung von verschiedenem Kriegsvolk.

(Fortsetzung folgt.)

Juda Halewi und seine egyptischen Freunde Samuel b. Chananja und Ahron Alamani.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Josef Sambari hat uns ein mit den Worten: עדה נאון והוד beginnendes vierzeiliges Gedicht überliefert, mit dem angeblich die Gelehrten von Alexandrien dem Nagid Samuel b. Chananja bei seinem Einzuge in Egypten oder in Kairo gehuldigt haben sollen[1]). Da er eine Quelle für diese Angabe nicht hinzufügt und offenbar in einer Verwechslung des egyptischen Nagid mit Samuel Hanagid, dem hundert Jahre vor diesem blühenden Spanier, befangen ist, so musste auch die Echtheit und Herkunft des huldigenden Vierzeilers mehr als zweifelhaft erscheinen. So unbezeugt und in der Luft schwebend, mehr eine Einleitung als ein Gedicht, war der Vers aber in jedem Falle ungeeignet, ohne Weiteres in der Geschichte der Nagidwürde als Denkmal verwerthet zu werden[2]).

Samuel b. Chananja ist durch seine engen Beziehungen zu Juda Halewi so bekannt, dass sein Name hinreicht, die Erinnerung an den grossen Dichter zu wecken. Wir kennen aus einem Bündel von Gedichten die glühende Verehrung, die der fromme Pilger für den seltenen Mann gehegt hat, in dem ihm an der Schwelle des heiligen Landes gleichsam ein Abglanz der einstigen Herscherwürde Israels entgegenzutreten schien. Es ist kein Lobeswort in dem kleinen Huldigungsgedichte, das nicht durch begeisterte Verherrlichungen in den Preisgesängen unseres Dichters überboten wäre[3]). Und nun hören wir noch die ausdrückliche Bezeugung, dass eine Preisepistel Juda Halewi's an Samuel b. Chananja mit den Worten: עדה נאון והוד begonnen habe. Wie, wenn wir hier einem Verse desselben Sängers gegenüberständen? Wie, wenn auch dieses

[1]) Mediaeval Jewish Chronicles ed. A. Neubauer p. 156; Quellenschriften zur jüdischen Geschichte ed. A. Berliner I, 74.

[2]) Berliner Magazin 1890, 51 lässt Samuel b. Chananja aus Spanien nach Egypten kommen.

[3]) בתילת בת יהודה Virgo ed. S. D. Luzzatto p. 92—98.

kleine Gedicht nur eine Blume aus dem Kranze wäre, den Juda Halewi um das Haupt Samuel b. Chananja's zu unsterblichem Nachruhm für ihre Freundschaft gewunden hat?

So verlockend diese Annahme ist, so genügen doch drei gleichlautende Anfangsworte nicht, um sie zu unbedingter Sicherheit zu erheben. Mehr aber als diese drei Worte sind uns in Folge eines tückischen Zufalls von dem Eingang dieser Epistel Juda Halewi's nicht erhalten geblieben [1]). Weiter hinaus als über die Wahrnehmung des merkwürdigen Zusammentreffens dieser Worte führt uns auch die Betrachtung des ganzen Briefes nicht. Wir haben, als hätte der Zufall uns necken und die so nahe liegende Annahme in ihrer Entstehung gleich zerstören wollen, kein Mittel mehr, zu entscheiden, ob der angeblich alexandrinische Vierzeiler nicht einst im Eingange dieser Epistel Juda Halewi's seine ursprüngliche Stelle gefunden hat.

Da war es denn ein ganz besonders günstiges Zusammentreffen, dass die Sicherung dieser Vermuthung durch ein Blatt mir in die Hand gespielt wurde, das mit anderen kostbaren Denkmälern aus dem unerschöpflichen Schatze der Genisa zu Kairo in meinen Besitz gelangte. Als hätte ein Zufall gut machen wollen, was der andere versündigt hatte, lag hier auf einem einzigen Lagenblatte eines Diwans Juda Halewi's in der Grösse von 16×12 cm, 12 Zeilen auf jeder Seite, der Anfang unseres Briefes und mitten darin in voller untadeliger Erhaltung, durch die auf einmal alle Entstellungen der schlechten Ueberlieferung beseitigt waren, der bisher wie ein heimatloser Schatten umherirrende Vierzeiler vor mir. Aber auch die poetische Adresse des Briefes, die uns in Luzzatto's Bearbeitung (Virgo 113) vorlag, erfährt durch das unerwartete handschriftliche Zeugniss einige werthvolle Ergänzungen und Aenderungen. Sie lautet nach der arabischen Ueberschrift אל עניאן = Adresse in der Abtheilung und Rechtschreibung der Handschrift:

לחשרת נשמנו והדרת שמינו וגורת
לשמינו וקטורת סמנו ותימורת בשמנו
ומשמרת אסמינו מרנו ורבנו פרשנו
ודכבנו קשתנו וחרבנו וכבוד אל בקרבנו

---

[1]) Ib. p. 110. Harkavy hat in seiner Ausgabe der Gedichte Juda Halewi's Ed. Achiasaf I, 161 den fragmentirten Anfang des Briefes einfach weggelassen.

שמואל הנגיד הגדול עוז רבי התעודה
שר צבא ישראל ויהודה בן כבוד גדולת
קדושת יקרת צפירת השר האדיר שר
הרופאים מרנו ורבנו חנניה מנוחתו כבוד
מאת משרתו עבד משרתו ולוית
חברתו הגלוה עליו המתלוה באוהליו
הלווה ממהללין יהודה הלוי בר שמואל נע

Darauf fährt auf der folgenden Seite mit der arabischen Ueberschrift: והדה נסכה אל כתאב = dies ist der Wortlaut des Briefes die Handschrift also fort:

עדה נאון והוד נום · חליה יאור גדול בארץ
מאפליה
כרוב ממשח אשר נמשח בשם טוב ·
והוקם על עלי כסא יכניה ·
לנהל את שאר הצאן ברצון · אביר
יעקב שלחהו למחיה ·
נביר ושר וכל מפסר לפיו שר · נגיד האל
שמואל בן חנניה ·
מיני חמדות · תעמידו תודות. מהם לנצח
ולהודות · שמהם לשיר ידידות · תחברנה
נידות · ותדברנה נכבדות · זאת מעכסת

Hier bricht leider der Brief ab, da die Fortsetzung fehlt. Es liegt uns eben hier bloss das mittlere Blattpaar oder das oberste Blatt der Lage vor, dessen erste zwei Seiten ein synagogales Gedicht Juda Halewi's u. z. aus יחו לשון [1]) (Diwan ed. Luzatto N. 67) die Verse von ותוך שתיהן וביניהן הרווח bis zu Ende und darauf die arabische Angabe enthalten:

נבתדי בכתב שי מן
מכאתבתה

enthalten, d. h.: wir beginnen nunmehr mit der Mittheilung einiger seiner Episteln.

Aber das erhaltene Stück reicht eben hin, um unseren Vierzeiler, der jetzt erst in allen Theilen den Anforderungen des Redschezmetrums entspricht, als Widmung Juda Halewi's für Samuel b. Chananja und als Einleitungsvers der bekannten einzigen poetischen Epistel, die er an ihn gerichtet hat, erkennen zu lassen. Jetzt erst verstehen wir, was Juda Halewi hat sagen wollen, dass jeder Führer und Richter erst auf sein, d. i. des Nagid Geheiss gefürstet wird.

Ein Fundstück aus dem gleichen Schatze scheint mir aber auch noch einen anderen Punkt in der Lebensgeschichte

[1]) Vgl. H. Brody in Berliner's Magazin 1893, 254.

Samuel b. Chananja's zu erhellen. Luzzatto (Virgo 18, 96) hat angenommen, der Vers in dem Gedichte Juda Halewi's:

ליהודים היתה אורה בשלשת קני המנורה

beweise, dass Samuel b. Chananja drei Söhne gehabt habe. Da aber das Gedicht den Vater und die Söhne verherrlicht, der Eingangsvers jedoch insgesammt nur von drei Röhren des Leuchters spricht, so können offenbar nur der Vater im Verein mit den Söhnen die Dreiheit gebildet haben, Samuel b. Chananja also nur zwei Söhne zugesprochen werden. In der That grüsst nun der hebräische Eingang eines arabischen Briefes, den eine unglückliche Frau in ihrer Bedrängniss an das Oberhaupt der egyptischen Glaubensgenossenschaft richtet, die zwei Söhne des Nagid Samuel, in dem ich eben unseren Samuel b. Chananja erkennen zu dürfen meine. Die auch sonst lehrreiche Begrüssungsformel des in meinem Besitze befindlichen, trotz seiner achthalbhundert Jahre mit der vollen Frische und dem ursprünglichen Glanze seiner Schriftzüge leuchtenden Schriftstückes lautet:

הדרת אדונינו ואור עינינו ומחמד לבנו ועטרת ראשנו ותפארת דוריו אדונינו שמואל הנ[ג]יד הגדול שר השרים ונגיד הנגידים ועז כל בית ישראל הקודש בר הוא יתן לך חן וחסד בעיני אלהים ואדם ובעיני המלכים והשרים ויחיה שני חמודיו[1] השרים האדירים וימלא משאלות לבו בהם ויקים עליו תחת אבותיך יהיו בניך תשיתימו לשרים בכל הארץ.

Wenn diese Einzelheiten bereits beweisen können, wieviel wir von den Schriftwerken und Fragmenten, die der Boden Aegyptens noch herausgeben wird, für den Kreis Juda Halewi's zu erwarten haben, so mag noch ein Trümmer eines Gedichtes eines seiner ägyptischen Freunde hier eine Stelle finden, der uns zeigen mag, was auch noch unsere mittelalterliche Litteraturgeschichte aus den Schätzen der ägyptischen Genisa's zu lernen haben dürfte. Ahron b. Jeschua Alamani in Alexandria ist uns als derjenige der ägyptischen Freunde Juda Halewi's bekannt[2]), der sich am tiefsten in seinem Herzen zu befestigen verstand und ihn mit fast unlösbaren Banden an Aegypten fesselte. Ein Wunder an Wandlung hatte in der Nähe des liebenden Freundes in dem Gemüthe des Dichters sich vollzogen; aus dem pilgernden Büsser schien für einen Augenblick wieder der einstige Minnesänger zu sprechen. Er hatte wieder ein Auge für die Wonne dieser

[1]) Ueber חמוד = Sohn s. Zunz, Syn. Poesie p. 427.
[2]) Luzzatto a. a. O. 17.

Welt, für die Reize der Landschaft, für den Zauber menschlicher Schönheit. Der eben noch von Zion glühte im Träumen und im Wachen, preist die Töchter des Landes, die Macht ihrer Blicke, das Sieghafte ihrer Erscheinung. So blüthenrein und blendend erscheint ihm die Weisse ihrer Arme, dass er nicht begreift, wie sie, die das Auge nicht auf sich ruhen lassen, ohne es zu versengen, den Blick nicht ertragen, ohne ihn zu blenden, die Last unnützen Geschmeides, den entstellenden Schmuck der Armbänder aushalten[1]). Ja, es ist eine Opfer fordernde Schönheit, die aus diesen Mienen strahlt! Getroffen, ja, vernichtet sind, die in diese Sonne blicken. Und Ahron Alamani soll dieser Opfer Richter und Rächer sein; der vom Nagid eingesetzte Oberrichter von Alexandrien soll plötzlich des Schiedsamts walten — im Minnegerichtshof.

Aber wir erfahren noch ein Anderes von dem Ansehen, in dem dieser Freund bei Juda Halewi stand. Von seinen Liedern kann noch er selber lernen, im Munde des Dichterfürsten seiner Zeit ein Lob, das schier unfassbar klingt, wenn wir daran denken, dass unsere Litteraturgeschichte von dem Namen des ägyptischen Sängers schweigt und kein Vers seiner Dichtungen sich zu uns herübergerettet hat.

Da erscheint es denn wie ein Hoffnungsstrahl, der weiteres Licht verheisst, wenn auf einem vereinzelten Blattfragmente einer altägyptischen Piutimsammlung Ahron Alamani über einem seiner Gedichte genannt wird. Fünf Zeilen sind es leider nur, die von dem synagogalen Liede sich erhalten haben, das in der Sammlung die Nr. 98 trug, aber die Ueberschrift zeigt, dass es einst sicher nur eines von vielen gewesen ist,

---

[1]) ואיך נשאו צמידים או צעדות
עצלות מנשוא עפעף יפעות

Ich wage hier gegen Luzzatto's Lesung und Erklärung dieses Verses Einsprache zu erheben. עצלות und יפעות bieten eine unnütze Doppelung; יפעות, im Sinne des arabischen לואה = עאנ das Unvermögen bezeichnend, ist hier vollkommen an seinem Orte und für sich ausreichend, עצלות, im besten Falle überflüssig, im Vergleiche dazu störend und unschön. Ich lese: אצילות (Jer. 38, 12), das als Synekdoche, wie עפעף, בבה, אישון bei den Dichtern das Auge, als Theil des Armes den ganzen Arm bezeichnet. Das Wort entspricht hier als Synonymon dem vorangehenden Verse:

ודים בזרועות דהשופות.

Ich übersetze aber auch, ein Missverständniss Luzzatto's Virgo p. 10, n. 1 berichtigend;

Wie vermögen Bänder, Spangen zu ertragen
Arme, die der Wimper d'rauf zu ruh'n versagen?

das den Gottesdienst Aegyptens und wohl auch anderer Länder geschmückt hat.

צ ח לאהרן בן עמאני
אל רחמיך פתוח שרשי
התציאני למרחב מחבשי
רפא נפשי כי אצא לחפשי
אל תאכוף עם חטאים נפשי
פו׳
אומרה לאל סלעי ומנת כוסי.

Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek.

Von
Dr. **M. Grunwald.**

(Fortsetzung.)

1463. בימא דאלפא.

Compendium Linguae Chaldaeo-Syrae Methodicum.

Der „Targumismus" und „Talmudismus" wird besonders berücksichtigt.

1466. [Adler], Beobachtungen in Bibliotheken.

Beobachtungen in verschiedenen auswärtigen Bibliotheken, vorzüglich in Italien, die Kritik der Bibel betreffend, angestellt auf einer in den Jahren 1780, 1781, 1782 gemachten gelehrten Reise von Adl. nebst vielen Schriftproben und Zeichnungen. Aus Bibliotheken in Deutschland 1780: Wolfenbüttel, Nürnberg, Altdorf, Wien. Ferner: Venetiis Bibliotheca S. Marci, Patavii, Mantuae, Parmae, Bononiae, Romae.

Höchst wichtige Excerpte aus den hebr., arab., syr. Handschriften [Vgl. Adler, Meine bibelkritische Reise S. 33: Adler mit de Rossi bei R. Jakob Saraval zu Mantua, aus dessen Bibliothek סדר התפלות הנקרא אדרת אליהו und ספר המצות erwähnt werden].

Ferner: Phönik. Denkmäler (Rom, 19. Mai 1781), Anmerkungen über die vulgär-arab. Sprache und Excerpta e Gregorii Abulfaragii narrationibus facetis. E cod. Vatic. CLXXIII.

1666. cod. Wolf. Miscellanea Theologica. p. 673—827. Joh. Cocceji, Canones Theologici ad faciliorem variorum Scripturae locorum difficiliorum explanationem Canon I^{mus}.

[Multa in Scriptura dicuntur de Deo Ανθροπεπῶς quae intelligenda sunt θεοπρεπῶς etc.].

[p. 653 das orthod. Christent. gegen Cartesius, p. 658 gegen Clauberg].

1685. Verschiedene Papiere meistens von J. Chr. Wolf's Hand:

Hymni tres in sanctissimum festum Pentecostes compositi a Johanne Christophoro Wolfio Anno decimi septimi seculi nonagesimo septimo.

Nempe I. Brunquell aller Güter, genere Heroico.
II. Nun bitten wir den Heiligen Geist, genere Elegiaco.
III. Herr Jesu Christ Dich zu uns wend, eodem genere.

Wolf's Predigten z. B.: Das beglückte Verlöbniss einer gläubigen Seele, in dem es angestiftet wird.

Am Schlusse: Conciones a J. Chr. Wolfio habitae.

1689. M. Mat. Kohler's Judenlicht. M. Matern Kohler's Predigers zu Ffurt. am Mayn Judenlicht oder Von Bekehrung der Juden sonderlich Johann Daniel Liechtenstein's (so nachgehend Prediger zu Ffurt. worden) in Einem Gespräch zwischen vermeldt. Liechtenstein und seinen noch jüdischen Freundt- und anern Verwandten r. script. 1607.

Historiam. illius conversionis videsis iu Celebr. Dni. Schudtii Conk. meritiss. Jüdisichen Merckwürdigkeiten lib. VI cap. 29 § 23 p. 123 seq. Hier liegt offenbar das von Schudt a. a. O. IV, 2 Seite 292 erwähnte Mscr. vor.

(S. 4) Der Anfang sey im Nahmen des Herren Messiae. — So nuh mehr wahrhafftig kommen und unser Einiger Erlöser worden ist. Ich Johann Daniel Lichtenstein zu Franckfort am Mayn, vor meiner Bekehrung und Empfangener Tauff daselbst in der Judengass Meyr zur guldin Kandt genandt, danke Got von hertzen das ich zum Christenthumb der wahren Rechtgläubigen Lutherischen genandten Christen kommen und zu meinem nutz dem ins Fleisch gesandten Messiae Jesu Christi durch die H. Tauff Einverleibet worden, auch dahin meiner Seeligkeit gewiss binn, an welcher ich bissher im Judenthumb hab zweifflen müssen. Sein Johann Daniels ohngetaufften jüdischen Freundtschafft antwort und Disputation wieder Johann Daniel Adonaj Meyr was hastu dich doch immermehr gezihen das du von uns Juden deinen vornehmen Freunden gewichen, Ein Christ worden, und dich hast tauffen lassen.

Johann Daniel:

Lieber Freund, das ich dieses gethan, hatt mich nicht zeitlicher Ehr' und dieser vergenglichen Welt gelt und gutt auch irgent Ein andere nichtige Ursach' sondern allein mein gewissen bewegt, welches mich ermahnet, uff das Endte meines Lebens zu sehen und nach demselbigen die Seeligkeit zu bekommen . . .

Nach dem gewöhnlichen Schriftbeweis für das Christentum zieht Joh. Dan. p. 215 sq. gegen den Wucher der Juden los. G. 217 Joh. Dan:

Das möcht ich woll fragen, ob Euch in den Reichstägen nicht ufferlegt worden sey das ihr arbeiten solt, und Euch Redlicher, denn also ernehren, In Ansehung Ihr uff Euwer wucherische weis, die mehr dann uhnbillich uhnfreundlich, Jha Teuffelisch ist, ma[n]chen Christen uhnversens erschleicht und ins Verderben setzet, darüber viel bücher bissher geklagt und zweiffelsohn, noch mehr künfftig und öffentlich klagen werden.

Jude: Was sagstu des Wuchers halber von uns Juden weistu nicht, was die Christen selbst thun? Wir sindt Juden und tragen gelbe Ring an dem Mandel, die Christen aber ihre Ring an den Fingern? und wuchern Eben so wol alss wir: Jha wer weis, was du hinfort mit deinem gelt thun wirst?"

Joh. D: Solche Christen seien keine eigentlichen Christen, sondern mehr Juden „nach dem Sprichwort Ein Judt das ist Dieb wie der andere." In Jerusalem sollten die Juden wuchern, nicht „bey uns Christen". Er giebt alsdann die Geschichte seiner Bekehrung p. 227 sq.: In Herrn Görg Egers Haus hab ich verschiedene Herbstmes Ein Kammer umb einen Daler bestanden zu dem Endt, das ich daselbst mein gelt bey handen haben köndt, und dasselbig nicht vil aus d' Judengass schleppen dörfft", um, wie er gesteht, bequemer Wucher zu treiben. Bald machte die Frömmigkeit seiner christlichen Hausgenossen sowie später der Besuch der Kirche tiefsten Eindruck auf ihn. Und als infolge der „Kaysserlichen Citation nocher Meintz" die Rabbiner einen Fasttag festgesetzt hatten, unserm Joh. Dan. „aber die Zeit des Fastens zu lang werden wolt", so geschah es, dass er „den 6. Novemb. [1606] uff Einen Sontage in Hn. Görg Egers Hauss ass". Ein Pastor Nicodemus übernahm das Werk der Bekehrung des Joh. Dan., 24 Jahre alt, seines Weibes Brendle, seines Geschwisterkindes, mit dem er 8 Jahre verheirathet war und ihrer Kinder: Sara, Joseph und Süsskind. Marsdorf, der damalige kaiserliche Schultheis und die ganze Obrigkeit

versprach ihm die Rettung seiner Kinder aus der Judengasse in den Schoss der Kirche zu ermöglichen. Es gelang ihm auch. Nur ein reitender Jude am Thor bat ihn, einen Juden aus der Gasse zu rufen, worauf ihn andere zurechtwiesen: „Er hette 6 Füss und könte deswegen Eher zum Juden kommen." Doch sein Weib weigert sich „wegen ihres hartten Kopffs", den Sprung mitzumachen.

P. 283 sq. folgt das Examen aus dem Katechismus. Am Schluss heisst es: abgeschrieben und geendiget den 27. Martij Anno 1715 Johann Jacob Jeter.

2009

a) Liber Proverbiorum, quem Hebraei Misle appellant. In Teutsche Rythmos gebracht undt versetzet in Vinculis, durch Benedictum Figulum, V. Fr.: Poëtam L. Melisso-Caesareum, T. M. Eremitam Anno 1617. Es beginnt: Iesus mihi omnia. Proverbiorum Regis Salomonis Cap. I. Paragraphus I.

Hie fahen sich d' Sprichworter ahn,
Des Königs Salomons Lobesahn
Des Sohns Davids Der auch König war
Des Volcks Jsrahels ganz undt gar . . .

b) Ecclesiastes. Qui ab Hebraeis Coheleth appelatur. In Teutsche Rythmos Verfasset von Benedicto Figulo, Rutheno-Villano F. R.: P. L. M. C. T. M E.
Anno Epochae Chrianae. 1617.
[24. Juli 1617 angefangen.]

c) Canticum Canticorum Salomonis: Quod Hebraice dicitur Sir Hasirim. 1617.

d) Liber Sapientiae Salomonis Regis etc. . . Poeta Laureato Melisso-Caesareo 1617.

Wolf's Briefwechsel. vol. CXIX p. 309 sq. D. Oppenheimer an Wolf[1]).

Wohledler Hochgelährter Insonders Hochgeehrter Herr p. p.

E. geliebtes von 16 Verflossenen monaths habe zu recht nebst dem überschickten Buch erhalten, vor so vieler verursachender mühe ich höflichsten Dank erstatte, und gerne nebst denen meinen alle Freundschaft zu Erwidren trachten werde, dass ich aber mit meiner geringer respons saumhaft ge-

[1]) Vgl. Bodemann, Leibnizens Briefwechsel. 1889. S. 396.

wesen, die ursache dessen, weillen ich demselben, welcher die Funktion der Einrichtung derer Bücher wohl wissende, anhero beschrieben, die meinigen auch insgesambt zu inlamniren(?), nachhero auf allen ein aussführliches folgen sollen, so ist aber derselbe noch nicht allhier angelangt, dahero auf dessen sehr wehrten schreiben, dass nöthige nicht Erfolgen kan, bis mehr Berührter sich allhier Einfinden würde, so dan auf allen und jeden gebührend antwort zu leisten, nicht Ermangelen werde, inzwischen auf verlangter nachricht des Salonecischen מבלי יומי[1]) dient, dass derselben eben auss obigen ursachen nicht gefunden worden, so wollen dan alles bis zur anlangung desselben berührt, sein lassen, und Verbleibe . . .

unter Obhut Gottes.

Meines Insonders wohledelen und hochgelährten Herrens
Dienstwl. Diener
Davidt Oppenheimer
Hannover, den 17. July 1714. Oberabiner

[andere Handschrift.]
Monsieur Johan Christoph Wolff
Professeur tres renomé
à Hamburg.

Ebda p. 312. Jos. D. Oppenheimer an Wolf. Monsieur Jean Christoph Wolff Ministre de la Parole de Dieu de l'Eglise de St. Catharine à Hamburg.

Hochwohl Ehrwürdiger und Hochgelahrter Insonders Höchstgeehrtester Herr Doctor.

Wass Euer HochwohlEhrwürd. unterm 29. Passº an mich abzulassen, mir die Ehre zu geben Beliebet, solches habe mit aller veneration eröfnet; Ich Besinne mich nicht, dass denenselben Bey Ihrer anwesenheit[2]), von mir so viel Gutheiten erwiesen, alss Euer HochwohlEhrwürd. gar höflich zu rühmen Beliebet, au Contrair ich Bedaure nur, dass Sie nicht nach meriten habe accomodiren können. Und da Eure HochwohlEhrwürd. sich so geneigt vor die Verbesserungen meiner geringen Bibliothec emportiren, So kann ich Versichern, dass mich solche nicht geringe obligation causirt und in Sorge

[1]) Gemeint ist wahrscheinlich die St. C. B. 6956, 1 beschriebene ed. Constantinopel.

[2]) Vgl. Wolfs Briefe an Löscher (ebda vol. 44 Qu. pp. 586, 588) und Majus (vol. 18 Qu. fol. 283b: . . Exactis solemnibus Pentecostalibus . . Hanoveram iterum ex curram, ut Bibliothecam Oppenheimerianam curatius inspicere possem . . 5. Mai 1718).

setzet, Euer Hochw. Ehrwürd. im andern, hinwiderum inniges plaisir zu geben, dahero mir dazu viele occasion gehorsamst aussbitte. Ich muss gestehen, Eure HochwohlEhrwürd. haben im Nachsehen, den Mangell meiner Bücher besser alss ich selbst attendiret, welchen ich, weilen solche im Lateinischen herausgegeben, die Schuld beymesse, alss welcher Sprache ich nicht zu woll kundig bin! Solte meine bibliothec, von Eurer Hochwohl Ehrwürd. ein Andencken zu hegen gewürdiget werden, wenn sie durch des Plantavitii Wercke durch Sie vermehret würde, So würde ich sie gewiss noch einst so aestimiren: auch was Ihnen Besten(?) von Brafen(?) hebräischen authoribus solte zu handen kommen, davon wolte mir gleichfals eine geneigte Nachricht, nebst dero Beständigst wehrtesten freundschaft Inständigst aussgebehten haben. Und anbei versichern, dass ich auf allen respectueusen attachements jederzeit mich wieder Bezeigen werde, zu seyn

Eurer HochwohlEhrwürd.
meines Insonders Höchstverehrtesten Herrn Doctors
Dienstgeflissener Diener

Joseph Dawidt Oppenheimer

Hannover, den 4. August 1719.

Ebda p. 314.

. . . Das mir in Hamburg das Vergnügen ermangelln sollen, Euer HochwohlEhrwürd. nicht Besuchen zu können, schmertzet mir auch noch anietzo, wiewohl nicht mehr so herbe, da ich mich durch die Ehre Dero wehrtester Zuschrift vom 3do Vergewissert finde, dass aus dero Unschätzbahren Andencken ich noch so gar nicht erloschen seyn müsse. Es vergnüget mich auch sehr, dass Euer HochEhrwürd. nicht ermüden, die Hebräischen authores aufzusuchen und sich auch in deren antiquiteten zu ergötzen, und da ich vernehme, dass Euer Hochehrwürd. unter solchen den אבן השוהם und חשן משפט auf pergament zu Pieve di Sacco[1]) und zwar vom Jahre ר"לח gedruckt angetroffen, so wundert mich solches nicht wenig, weilen mir nicht anderst bevorstehet, als das das Eltste Hebräische Druck von dem Jahre רמ"ז angefangen.

Ich solte auch fast zweifelln, ob sich diese authores und editiones in meiner Bibliothec antreffen lassen würden, es wird mich aber veranlassen, fleissig nachzusehen, ob sich

[1]) Jetzt auf der Stadtbibl. Cod. 170b vgl. Mitth. der H. Stadtb. XI. 1894,

unter denen, welche ich in Zeit von 4 Jahren her in nicht geringer quantitet noch gesamblet, nicht etwa deren finden lassen mögte. Allein ich bin unglückl., das mein Bibliothecaire schon vor $^1/_4$ Jahre nach Hauss gereyset, also anietzo niemand . . . . , welchen ich dazu employiren können, meine geschäfte aber mir selbst es auch nicht erlauben und also Bedaure, das Euer HochEhrw. mit dem Verlangenden extracten derer noch angeschafften Bücher, sogleich vor der Hand [nicht] werde dienen können, wie gerne ich auch darinnen Sie zu satisfaciren begierig bin. Ich bemühe mich aber um einen solchen habilen Menschen auf's fleissigste. Und da ich hoffe, EHEwd. werden woll so pressant nicht seyn, sondern eine kleine Gedult zu hegen belieben, So will alsdann nicht manquiren, Euer HochEhrwürd. auch darinnen zu zeigen, dass ich mit besonderer Hochachtung Unverändert zu seyn und zu bleiben wünsche u. s. w.

Hannover, 5. May 1724.

Ebda p. 316. Ihro wehrtestes Schreiben habe ich durch H. Mag. Lohsen woll zu erhalten die Ehre gehabt und Euer HochwohlEhrwürd. begehren, darob zu vernehmen.

Wann nun Zweifelsohne ged. H. Mag. die mehriste Umbstände seiner Comission, und dabey, Berichtet haben wird, das der, seither Euer HochEhrw. hierseyn angewachsene numerus meiner Bücher, sich an die 600 Rthl. erstrecke, So wird er auch nicht vergessen haben zu versichern, dass Euer HochwohlEhrw. sich keine Mühe und fatigue causiren wollen, solche in eigener persohn nachzusehen, und was Ihnen dienlich, daraus zu collectiren, welches ich hiemit auch zu contestiren nicht ermangelln und von EHEhrwürd. mir versichert halten wolte, das von Hochged. H. Magister, Sie mir einen Ehrlichen Mann recommendiret haben, welchen character derselbe auch, soweit ich nun die Ehre habe ihn zu kennen, billig meritiret und ihm nicht verweigern werde EHEwd. Begierde zu vergnügen, und auch dadurch mein Vergnügen zu satisfaciren. Ich vernehme auch das EHEwd. den gantzen Talmud auf Pergament gedruckt an sich gekauft haben. Ich kann nicht bergen, fast gezweyfelt zu haben, ob ein solcher mehr vorhanden und dannenhero die freyheit nehme EHEwd. zu ersuchen mir ohnschwer den Ort wo, er gedruckt nebst dem Alter und ob solches werck Complet sey, zu melden. . . .

Joseph Davidt Oppenheimber.

Hannover, 26. Sept. 1724.

Hebräische Briefe christlicher Gelehrten und Studenten.

Ebda vol. CXX. fol. p. 300.

בע"ה Sommer an Wolf.

חיים שלום והצלחה שלמה
אבקשנה לאיש נכבד ונורא החכם ומפואר במעשיו
כמהר"ר יוחנ"ן קריסתו"ף וואול"ף יצ"ו כבודו
יחודש וקשתו בידו תחליף:

יש לאוהרה אמת ולאמת יש רגלים אשר מזהיר ומזרז בה החכם יהושע בן פרחיה כל תלמידי חכמים להשקידם על החכמה באמרו עשה לך רב' ומצמך זה הדבר הכרתי בכל ימי חיי כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו · זאת הבינותי, על כן בכל זמן משתדל אני מנעורי ועד עתה ללכת אחרי חכמים וללקט בשבלי תבונתם' ועתה מלפנים הופיע על פני יפעתך וקרנה נגדי נוגה ותפארת עטרתך שעטרה לך אמך החכמה בה · בעבור זאת אל תתמה אדוני ורוזני התגברות לבי שהטיתי שכמי לתת למעלתך מעוט ומצער אלה הדברים אשר אין יופי אין תכלית ואין תושיה בהם אלא כולם חרוצים ורזים' כי אחר ששמעתי רוב אהבתך וחסדך אשר אהבת בה כל מתעסקים בעסקים נאמנים ודורשים בתורת יי' בכל מאודם אף אני עבדך הקיצותי משנתי ונערתי חצני לבוא לכבודך בתם לבבי ובנקיון כפי מכיסי באין בוא לותך(?) בכוחי תעמידני נא אדוני על נכון והדריכני בימינך חסדך אם חפצת בי למצוא עבדך מנוח בעיר מהוללה בהירה כולה מקרני אור פניך שאף אני יוכל ללכת באורך להחיות נפשי ולהסיע מנמתי' על כן אליך אדוני נפשי אשא מתפלל לפניך תזכור נא לי למען טובך והצילני מארץ חושך ואפלה ותשתדל בכל חפצך להנתן לי מנוחתי ומקום שבתי בעירך או בערים אחרים מהוללים ללמד תורת יי' ותלמוד לשונות קדמוניות לאחרים לפי דעתי וכל מאודי · אחלי אדוני ותראני עדנא(?) לבוא לארצות רחוקות כגון להולל"אנד ואנג"ליא בגבורת ועזרת של שוע אחד שמה נוסע' שאוכל לשכלל את תלמודי וידיעתי בדרך ישרה · לזאת יהמו נא גלי רחמיך עלי ולא תהיה שקולה בעיניך כל מה שהטריח עצמך בו עבדך ולא תשיבני ריקם' בזה אהלל תהלותך בשערי כל לאומים ועלי לשרת לך פעמים פעמים להיותי מזומן ומשועבד לכבודך כעבד נרצע לעולם: עד הנה דברי

עבדך הצעיר

גוטופריד קריסתוף סומר

נכתב מגוטא
בשנת
מה תעררו את האהבה
עד שתחפץ
ביום כ"ב לחדש אלול'

(Schluss folgt.)

Notiz.

Ein Brief von Franz Delitzsch, veröffentlicht von Dr. Güdemann.

Vor einiger Zeit kam mir ein Widmungsexemplar von Franz Delitzsch's „Zur Geschichte der jüdischen Poesie" (Leipzig 1836) zu Händen, in welchem sich auf der Rückseite des vorderen Einbanddeckels nachstehender eigenhändiger Brief des Verfassers befindet. Wie sich aus dem Hinweise auf die Schrift נוֹעַ יִשַׁי ergiebt, waren Brief und Buch an Letteris in Wien gerichtet, der ein Exemplar seiner genannten Schrift Delitzsch zum Geschenk gemacht hatte. Worauf sich die השׂרות קטנות beziehen, weiss ich nicht. Interessant ist das bei Delitzsch nur zu sehr gerechtfertigte (vgl. J. H. Weiss זכרונותי S. 24, Anm.) Bekenntniss über den hebräischen Stil des Nicht-Israeliten. Ob der Brief nicht schon irgendwo abgedruckt ist, weiss ich nicht. Er lautet wie folgt.

Leipzig d. 10. October 36.

Verehrtester Herr!

Ihr werthes Briefchen, welches ich vorgestern erhielt, hat mir ungemein viel Freude gemacht. Die hebräische Sprache ist ja mir Nektar und Ambrosia. Ich würde Ihnen auch in dieser Sprache antworten, wenn ich nicht wüsste, dass der hebräische Styl einen feinen Takt, ein gewisses „מגנון" erfordert, welches der Nicht-Israelit kaum sich aneignen kann.

Was soll ich aber sagen von dem werthen Geschenke, dem mit künstlerischem Griffel geschriebenen נוֹעַ יִשַׁי? Für Uebersetzungen interessire ich mich besonders, denn sie beweisen, wenn sie von Meistern der hebräischen Sprache abgefasst sind, dass die heilige Sprache der heiligen Schrift mit ihren paar Tausend Wörtern endlich und doch unendlich, beschränkt und doch unbeschränkt ist, denn der Hauch des Allmächtigen hat dem Thongebilde eine lebendige Seele, einen Senkling seiner Schöpferkraft mitgetheilt. Ich danke Ihnen herzlich für Ihr Ehrengeschenk; es soll mir ein Unterpfand Ihrer Liebe sein, wie es ein Spiegel Ihrer Meisterschaft ist.

Die השׂרות קטנות[1]) werden mir von grossem Werthe sein; ich wünsche, dass sie recht gross und recht zahlreich sein mögen.

Für den Catalog Ihrer Schriften danke ich herzlich. Allein auf solchem Wege werde ich in den Stand gesetzt, die moderne jüdische Literatur, die man auf Kosten der alten zu geringschätzt[2]), genau kennen zu lernen.

Wenn mein Plan, eine Anthologie der hebräischen Poesie, aus lauter Anecdotis bestehend, herauszugeben, noch zu Stande kommt, werde ich Sie um einige schöne Beiträge ersuchen.

Mit Ehrerbietung und dankbarer Liebe

Ew. Wohlgeboren
ergebenster

Fr. Delitzsch Dr.
wohnh. Leipzig Nr. 24.

---

1) In Cursivschrift.

2) Offenbar ein Lapsus. D. wollte sagen, dass die alte Litteratur hochgeschätzt wird auf Kosten der modernen.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften.

I. Hebraica.

(Schluss.)

פני הדור von Aron Friedmann. Zustände der talmud. Litteratur in der neuesten Zeit. Enth.: Recension der Schrift: „Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten" v. Prof. Dr. Adolf Schwarz, I. Thl. Wien, Ch. D. Lippe, 1894. 39 S., 8.

צוארי שלל. Vgl. מניד צדק.

קובץ מאמרים ועניינים שונים von Alexander Süsskind b. Mose Maimon (st. Dienstag 12. Juli 1887) Notizen zum Talmud und dessen Erklärern, und zum Commentar Wessely's über Leviticus. Auf Kosten d. Brud. des Vfs., Saul Zwi Hirsch Maimon herausg. v. J. Benjakob. Wilna, Wittwe u. Gebr. Romm, 1894, X u. 71 u. 15 Bl., 4.

Der Verfasser (geb. 15. August 1810) setzt in seiner Einleitung (d. d. סעדויא in Litthauen, 15. Ab 1885, an seinem 75. Geburtstage) auseinander, dass er, unter Ablehnung alles Pilpul, nur darauf ausgegangen sei, die Texte der Mischnah, Gemara, Mischneh Thorah u. s. w. sowohl durch Vergleichung von HSS. und Druckausgaben als auch durch kritische Operationen zu verstehen und zu berichtigen. Ferner berichtet er, dass er s. t. באר היטב einen Supercommentar zu N. H. Wesselys Leviticus-Commentar verfasst habe. Von alledem gebe sein קובץ Proben. Das Buch enthält Bemerkungen zur Mischnah (1a bis 10c), Tossefta (10b bis 13a), Gemara (13b bis 32b), zu Raschi's Talmud-Commentar (32b bis 39a), Maimonides Mischneh Thorah (39a bis 56b), seinem Mischnah-Commentar (56b bis 57b), zu Nachmanides Pentateuch-Commentar, zu Tur und Schulchan Aruch, zu Tossefoth Jomtob, Ture Sahab, Sifte Kohen, Magen Abraham (57b bis 64b), zu den RGA von Joël Serkes, Jech. Landau, Akiba Eger, Jacob Ettlinger (64b bis 66b), zur Massorah (66b bis 67a), zu den Pijjutim und Tephilloth und schliesslich einige mathematische Bemerkungen (67a bis 71a). Darauf folgt mit besonderem Titelblatt der Supercommentar zu Wessely (15 Bl.).

Die Notiz (fol. 3a) zu Joma 85b, dass mit dem Citat מקוה ישראל nicht Jer. 14, 8, sondern 17, 13 gemeint sei, findet sich bereits als Randglosse zur ed. Wilna des bab. Talmuds. Der Vorschlag des Verfassers, am Ende der M. Baba bathra (7, 8) statt des üblichen מְקַצֵּץ vielmehr מַקְצִיעַ nach Jes. 44, 13 zu lesen, ist in der That geeignet, den Sinn des Textes bedeutend zu verbessern. Beachtung verdienen ferner auch die Bemerkungen über וזנות Pess. 110b (fol. 17a ff.), über כבש Middoth III, 3 (fol. 7a ff. vgl. 57a) und über Raschi zu Sukkah 49a (f. 33a ff.). Höchst interessant sind dann die Ausführungen zu Maim. Hilch. Chamez u-Mazzah I, 6 (fol. 40a bis 45a), woselbst durch den Vorschlag, בשאכל מכוית (statt בשאכל כזית) zu lesen jeder Anstoss beseitigt wird. Ebenso schwinden in Toss. Thaanith 10b alle Schwierigkeiten, wenn man שאם statt שדם הין מדברים liest (67a). Die Abhandlung דין וחשבון über בית מאתים in M. Erubin II, 5 ist ein Auszug aus den Ausführungen über denselben Gegenstand, die der Vf. im Jahre 1872 im ha-Maggid hat erscheinen lassen. Ob in der anonymen Kinah אלי ציון die Schwierigkeit der Worte ועל פרין בכוריה durch den Vorschlag die LA פְּרִיוֹן בְּכוּרִיה gehoben werden kann, bleibe dahin gestellt. — Dem Buch geht voraus eine vom Herausgeber, Herrn Isaak Benjakob in Wilna, mit grosser Wärme

geschriebene Charakteristik des Verfassers, die Zeugniss ablegt von der Werthschätzung, deren sich derselbe in seinen Kreisen erfreute. M. Br.

קונטרס הפיוטים. Die Pijjutim im Machsor Vitrry nach der HS. Brit. Mus. Add. 27200 u. 27201 herausgeg. v. Dr. H. Brody. Berlin (4) u. 26 SS., 8. [Geh. zu den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim". Besprechung von M. Weiss oben S. 335 f.].

קונטרס צמנת פענח. 2 Briefe aus Paris (anonym, aber nach Mittheilung von Isidor Goldblum, von Nachum Diskin aus Jerusalem, jetzt in Wien, geisselt die Zustände der polnisch-russischen Synagogengemeinde mit heftigen Angriffen auf ihren Rabbiner Lubazki, welcher in einem folgenden Schreiben des Grandrabbin Zadoc Cahn in Schutz genommen wird. Dann folgt wieder eine Entgegnung des Verfassers. Wien, Knöpfelmacher, 1894. 24 SS., 8. S. J. H.

קונטרס מהגאון ולק כ"ץ. Von Falk Kohen (1607), [dem Verf. des סמ"ע]. Krakau, Abr. Hochmann, 1894. 32 SS., 8.

רב פעלים v. Abr. b. Elia Wilna. Alphabetisches Verzeichniss der Midraschim nebst Untersuchungen über die Verf. u. Quellen ders. u. Noten des Herausgebers Simon Mose Chones. Dazu eine Zusammenstellung der erhaltenen Reste des Midr. Abchir Esfa, wajjiss'u und Elleh eskerah. Warschau, Weissenstadt, 1894. 160 SS., 8. [Besprechung von D. Kauffmann im Jahrg XXXIX, S. 136—139]. Berichtigungen und Nachträge zu dem Buche von Sal. Buber und dem Herausgeber Simon Mose Chones sind soeben s. t. ירעות שלמה in Warschau bei Gebr. Schuldberg (52 u. IV SS.) erschienen. M. Br.

רועי ישרון. Trauerreden auf Rabb. Naphtali Zebi Jehuda Berlin in Wolosin, Joseph Dob Ber in Brest, Israel Josua in Kutna und Sir Moses Montefione. Von Moses Chaim Triwaks. Warschau, Halter und Eisenstadt, 1894. 31 SS., 8. S. J. H.

שו"ת חות יאיר RGA. des R. Jair Chajjim b. Mose Schimschon Bacharach. Neue nach den Angaben des Vfs. in den ersten Ausgaben berichtigte Aufl. mit Anm. v. R. Baruch Fraenkel, R. in Leipnik. Herausg. von Jacob Mesch. Nik und Meir Jech. Friedländer aus Munkacs. Lemberg, David Sam. Roth, 1894. (4) u. 140 Bl. fol.

שו"ת משיב דבר. RGA. von Naftali Zwi Jehuda Berlin, Rabbiner und Rosch Jeschiba in Wolosin. Warschau, M. J. Halter und M. Eisenstadt, Theil I, 178 SS. Theil II, 120 S. 1894 folio.

Dieses nach dem am 29. Ab des Jahres 5653 erfolgten Tode des Verfassers von dessen Wittwe und Söhnen herausgegebene Responsenwerk enthält 261 Responsen und erstreckt sich über alle vier Theile des Schulchan Aruch. Viele dieser Responsen zeichnen sich durch Kürze aus. Der Verfasser, ausserordentlich belesen in den beiden Talmuden und den ראשונים, gewinnt seine Resultate meist aus diesen Originalquellen. Zu bedauern ist, dass die Herausgeber keine Inhaltsverzeichnisse (מפתחות) hinzugefügt haben. Dr. B. Ritter-Rotterdam.

שער שמעון von Simon Bacher, Hebräische Dichtungen, hersg. von seinem Sohne Wilh. Bacher. (In hebr. Sprache) 3 Thl. Wien, Ch. D. Lippe, 1894. Th. I: XXXVI u. 256 SS., Th. II: (8) u. 230 SS.; Th. III: (4) u. 266 SS., 8. [Besprechung folgt.]

שערי תורת התקנות v. Moses Bloch. Die Institutionen des Judenthums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen Reihenfolge geordnet und entwickelt. Krakau, Fischer, 1894, 326 SS. 18.

תכלת מרדכי von Marcus Drucker. Notizen und Homilien zum Pentateuch. Lemberg, Rohntym, 1894. 372 SS., 4.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob.

Von

Rabb. Dr. **B. Königsberger.**

(Schluss.)

34, 27f. Aehnlich, wie V. 17, hängt die richtige Deutung dieser Stelle von der Auffassung von אשר על כן ab. על כן, das sonst demonstrat. Bedeutung hat, wird hier durch Beifügung von אשר relativisch. Es ist ja die gewöhnliche Art im Hebr., ein Demonstrat. in das entsprechende Relat. zu verwandeln (z. B. עליו — אשר עליו). Der Satz enthält demnach nicht den Grund für den folgenden, sondern für den vorhergehenden. Deshalb züchtigt Gott die Frevler, „weil sie von Ihm abgewichen sind und Seine Wege nicht beachteten." — Was den folgenden Vers anlangt, so ergiebt wiederum auf Grund des Gesetzes des Parallelismus die zweite Hälfte den Sinn der ersten. Auch 28a ist auf Gott zu beziehen. Der Gebrauch des Inf. in der Bedeutung „indem . . ." für das Verb. fin. ist ja nicht selten.

34, 33. Der Satz ist folgendermassen zu übersetzen: „Soll Er nach Seiner Annahme vergelten, wenn Du (Seine Satzungen) verachtetest? (so auch Szold). Da Du es besser verstehst als ich, so sage doch, was Du Dir denkst?" — Es ist nunmehr eine kleine Pause anzunehmen. Hiob's Antwort bleibt aus.

34, 34. שמע לי ist, dem יאמרו לי entsprechend, zu übersetzen: „versteht mich (wenn ich sage:)", Hoffmann: „wird mir beistimmen". Vgl. zu 35, 10.

34, 37. יספק hängt mit nhbr. הספיק „genug thun" zusammen (vgl. שפקי 20, 22, 36, 18 und 1. Kön. 20, 10) und entspricht in seiner Bedeutung dem nachfolgenden וירב. Auch das Targ. behält das Wort bei. Vielleicht bedeutet auch ספקם (V. 26), falls es Verb ist, „er häuft sie auf, schaart sie zusammen." Das Athnach gehört darnach unter בינינו, das ev. für die zweite Vershälfte nochmals hinzuzudenken ist. Vgl. noch Szold unter Hinweis auf die Stelle in 1. Kön.

35, 10. Die im Hiob auch auf Partikeln und andere Ausdrücke ausgedehnte asyndetische Verbindung zweier Satzhälften rechtfertigt Ibn Esra's Erklärung, welcher נתן dem ולא אמר parallel setzt (vgl. zu 34, 35 sowie die Paraphrase des Targ.) und ולא היה ergänzt („und man singt keine Loblieder . . .") Vielleicht darf man an den Zusammenhang von נתן mit dem Jud. 5, 10 und 11, 40 vorkommenden תנה (vgl. auch Ps. 8, 2?) denken; im Samarit. bedeutet תנה „er hat gegeben". V. 11 enthielte dann den Inhalt der Gesänge, die man hätte singen sollen. Genau so Szold.

36, 1. Ich will hier der Bemerkung Raum geben, welche Raschi im Namen des R. Mose aus Narbonne (lebte um 1050) z. St. macht (vgl. A. Epstein, Moses ha-Darschan a. Narb. Wien 1891, S. 33 nr. 47) nud die auch Mg. anführt, dass nämlich hier deshalb ויסף eig. „er fügte (zu seinen Reden) hinzu" stünde, weil dies die 4. Rede ist, die Elihu hält und dass eig. drei genügt hätten, um die Ausführungen der drei Freunde zu ergänzen resp. zu berichtigen (vgl. auch Epstein a. a. O. S. 32 nr. 46); vgl. dagegen Dillmann.

36, 3. Szold versteht unter מרחוק Gott (nach Jer. 23, 23. 31, 2. Hi. 36, 25; vgl. jedoch schon Ibn Esra. Diese Auffassung erscheint wegen des ev. parallelen פעלי ganz passend.

36, 5 ולא ימאס muss hier (nach 42, 6) durch „und er schwankt, wankt nicht" (= ולא יתנחם) übersetzt werden. Gott ist nicht zaghaft, daher כביר לב, oder „unvergänglich". Die Ergänzung eines Objectes עני resp. אדם passt durchaus nicht in den Zusammenhang.

36, 11 ויעבדו ist hier ohne Object, also absolut: „sich als Diener fühlen", im Gg. zu יתגברו (v. 9); ישמעו ist V. 10a conform.

36, 13. Ich lese אַף als Conjunction in Verbindung mit dem nachfolgenden לא. Aehnlich finden wir es z. B. Jes. 41, 26. 40, 24, und zwar in der Bedeutung „ohne dass". Daher lautet unsere Stelle richtiger folgendermassen: „Die Blasirten (Gefallenen — man beachte die Hinzufügung von לב, die sich nur hier findet) merken, ohne dass sie beten, dass er sie gebunden." Es sind demnach V. 11 die folgsamen, V. 12 die unverständigen und V. 13 die trotzigen, eingebildeten Sünder gemeint. Die ersteren (אם ישמעו) werden vor jähem Tode bewahrt, die zweiten, die Gottes Mahnung, welche in Leiden besteht, nicht begreifen, gehen an ihrem Unverstand (בבלי דעת) zu Grunde, die letzten aber durch ihren Leichtsinn.

36, 14. בנער kann hier wegen des parallelen בקדשים nicht die Bedeutung „Jugend" haben, sondern „Unsittlichkeit, Blutschande". Man vgl. Dt. 22 die Schreibart נער (K'thib) für נערה, weil es sich um Fälle handelt, bei denen die Unsittlichkeit zu erörtern ist. Darnach hängt das Wort sicherlich mit ערוה, von Wrz. ער „entblössen" zusammen (Gen. 8, 21 מנעוריו? Auch der Midrasch sieht die Sünde des Sündfluthgeschlechtes in einer grenzenlosen, abscheulichen Unsittlichkeit).

36, 21. Hiob war darauf hingewiesen worden, zu welchen Sünden der Reichthum seinen Besitzer treiben könne. Nur wenn er sich nicht dem Unrecht hingiebt, erweist er sich besser, wie der Arme. Es ist בְּחַרְתָּ und מַעֲנִי zu lesen. Vielleicht ist der Gebrauch von און und עני (am Ende der Satztheile) beabsichtigt, um die beiden Worte an einander anklingen zu lassen.

36, 24. Die jüd. Erkl. gehen bei der Erklärung des Wortes שוררו einer Ableitung von שיר „besungen" aus dem Wege. Mit Recht; denn man fände den Gedanken der Thaten Gottes im Hiob unbelegt, und auch das Folgende spricht dagegen (Umbr., Rosenm.). Die Ableitung des Wortes von שור „schauen" (vgl. שוררי im Ps. wiederholt „Lauerer") lässt sich hier nicht wegstreiten. Die Stelle lautet vielmehr: „Bedenke, dass erhaben ist Sein Thun, welches zu sehen streben (oder: staunend ansehen) die Menschen". Wie kann Dill. auf 33, 27 hinweisen, um die Bedeudung „singen" festzustellen?

36, 27. Die Ableitung des יזקן von זקק „läutern, durchsickern lassen" ist nicht prägnant genug. J. A. Altschuler (מצודת ציון) bringt es mit יצק „giessen" zusammen, was bei dem im Hiob sehr häufigen Wechsel der Zischlaute wohl angängig erscheint. So auch Szold. Vgl. 24, 1. 30, 13. (Ich fand übrigens, dass auch J. Schwarz, Tikwath Enosch i. e. Liber Jobi, z. St. übersetzt: „Gefesselt bleibt der Regen in dem Nebeldunst".) Darnach würde יזקן mit זקים „Fesseln" zusammenhängen.

36, 28. רב ist nicht nach Gen. 50, 20 mit אדם zu verbinden, wogegen auch die Massorah wäre, da sie אדם רב nicht durch Maqeph verbindet. רב hängt vielmehr mit רביבים „Regenschauer" zusammen, sei es, dass es gleichfalls Subst.- oder Infin.-Bildung ist.

36, 32. 33. כפים scheint mir hier gleichbedeutend mit שמים zu sein (daher auch Dual) und (nach dem aram. כיפה) „Wölbung" zu bedeuten. Gemeint sind auch die den Himmel

wölbend umschliessenden Wolken vgl. Ex. 33, 22. — Das Licht, das Gott mit der Wolkenwölbung umschliesst (על כפים כסה אור) ist nicht der Blitz (vgl. Stade-Siegfr. Lex. s. v. אור), sondern das belebende Licht überhaupt. Auch hier soll die wunderbare, zwiefache Verwendung des Lichtes angedeutet werden; daher der 2. Theil des Verses auf den Blitz zu beziehen. Der Wechsel des Genus an dieser Stelle (עליה) braucht im Hiob nicht gerade durch die eigenartige Bedeutung „Blitz" begründet zu werden. עליו im nächsten Verse ist nicht auf den Blitz (אור), sondern auf Gott zu beziehen (vgl. auch Szold), und um durch das Genus die Beziehung der Präposition leichter erkenntlich zu machen, ist sie in V. 32 mit dem Suffix des Fem. versehen, Szold begründet den Gebrauch von עליה für עליו damit, dass der Verf. den allzu häufigen Gebrauch der Labialen wegen der störenden Aussprache vermeiden wolle, die sonst in V. 32b vorhanden wäre. — Interessant ist übrigens auch Szold's Deutung zu 33b, nach welcher על עולה eine Figura etymol. wäre („das Vieh selbst springt [infolge des Donners] auf"). Bei dieser Auffassung gehört jedoch 37, 1 noch zum Vorigen. Die Einwirkung des Wetters auf (Menschen und) Thiere schildert z. B. auch 37, (7.) 8.

37, 4. יעקבם ist ein auch im Nhbr. in der Bedeutung „aufheben, umstossen, eig. vernichten" vorkommendes Wort (bab. Sotah 16a), wie Raschi bemerkt. (R. Simson aus Sens [ר"ש משאנץ] erklärt es durch אישטלוניר = frz. estalonner = presser?) Gemeint ist, dass Gott die Blitze nicht beseitigt, weil etwa schon der Donner seine aufregende Wirkung hervorgebracht haben könnte. — Die Bedeutung „aufspüren" (vgl. Dillmann: Symm., Vulg., Ewald) hat auch Szold verwerthet, indem er erklärt: „und man kann sie [die Donnerschläge besser: Gott, vgl. V. 5] nicht aufspüren, d. h. den Ursprung nicht ergründen, den Spuren nicht folgen, trotzdem sich Gott laut vernehmen lässt.

37, 11. Dass beide Verstheile ein und denselben Gedanken ausdrücken (Parallelismus), zeigt schon die Gliederung der vorhergehenden Verse an. Nachdem vorher von den gewaltigen Wettererscheinungen die Rede war, erwartet man zum Schluss einen Ausblick zum heitern Himmel. Diesen in gewissem Sinne tröstenden und ermunternden Gedanken kündigt auch das Wörtchen אף an. Nun ist ברי nicht „der heitere Himmel", sondern der die Reinigung bewirkende (vgl. דלי „Schöpfeimer" v. דלה „schöpfen"), kurzweg „der Reiniger". Es ist damit nicht die Sonne gemeint, die etwa siegreich durch

das Wolkendickicht dringt, sondern der Wind, der die Wolken vertreibt. Ist vielleicht bei ברי (im Gegensatz zu V. 9) an den Boreas zu denken? „Jedoch das Wolkendickicht verdrängt der Nordstern, er zerstreut seine Wetterwolke.“ — Das Targ. (vgl. Raschi) übersetzt אורו durch מטריה „seines Regens“, denkt also an יורה „Frühregen“.

37, 13. Ich glaube, dass man gut daran thut, das suffigirte ו von לארצו als Conjunction zum folg. אם zu ziehen. — Das ל bei לשבט und לחסד hat die Bedeutung von ב.

37, 20. היספר hängt nach dem vorhergehenden לא נערך wohl mit ספר (vgl. 28, 27 u. s.) „abgrenzen“ zusammen; dadurch dürfte auch יבלע eine ähnliche Bedeutung haben. Auch ist אם (in der 2. Vershälfte), dem fragenden היספר entsprechend, als Versicherungspartikel (im negirenden Sinne) aufzufassen: „Kann er bestimmt gezeichnet werden durch meine Worte? Nicht kann man (von Ihm) reden, sodass er abgeschlossen charakterisirt wäre!“ Ohne den Gedanken zu ändern, kann auch der 2. Satztheil fragend genommen werden. Der Vordersatz כי יבלע steht dann asyndetisch (= וכי יבלע אם אמר איש). Weil nun Gottes Walten für den Menschen unergründlich ist, (V. 29) „darum fürchten ihn die Menschen, trotzdem (Ihn) nicht sehen, die weisen Herzens sind.“

Man beachte, dass in den Elihu-Reden durchaus nicht von mehr oder weniger sagenhaften Existenzen die Rede, nicht einmal von der Hölle!

Erwähnt sei (vgl. meine Schrift: Aus Masorah und Talmudkritik, Heft 1, p. 59 Anm.), dass im Bibelcodex 1107 der Breslauer Stadtbibl. das נ in מנ (Hiob 38, 1 und 40, 1) umgekehrt ist. Ich habe in der vorgenannten Schrift darauf hingewiesen, dass die Umkehrung eines נ (ן) in einem Worte eine agadisch-kabbalistische Begründung verlangt. Auch für unsere Stelle finde ich sie durch Norzi's Bemerkung z. St. bestätigt. Er spielt, ohne von einer Umkehrung des נ Kenntniss zu haben, mit: ויש בו דרש במדרש רות הנעלם מלמד שכפף אותו הקב"ה כנחש ההולך על נחון לדבר עמו Vielleicht ist aus der Schreibung des umgekehrten Schluss-Nun ן die Vorstellung entstanden, es stünde hier נ am Ende des Wortes.

37, 22. מצפון heisst hier nicht „Norden,“ sondern „Verborgenheit“. Gleichwie das edle Gold, dem menschlichen Auge verborgen, in der dunklen Erde ruht, und wie das helle Sonnenlicht hinter Wolken strahlt, die nur ein Wind vertreiben kann, so erstrahlt auch Gottes majestätischer Glanz, ohne dass

wir ihn finden könnten. Gottes Wesen und Wirken ist uns unverständlich.

38, 11. Es dürfte sich empfehlen, das ב in בגאון als ב essent. aufzufassen und בגאון גליך als Subj. zu ישית zu setzen. Die Bedeutung „stehen bleiben" für שית ist durch Jes. 22,7 und Ps. 3,7 gesichert.

38, 14. Die Commentt. beziehen zwar durchgängig die erste Vershälfte auf die Erde (mit Rücksicht auf 13a); jedoch mit Unrecht. Es wäre nicht recht angängig, auch die Schilderung der Vernichtung der Frevler durch die von der Veränderung der Erdoberfläche zu unterbrechen, zumal da, wenn die Sünder bestraft werden, nicht auch die Erde verwüstet zu werden braucht. Es bezieht sich vielmehr 14a auf die Frevler. Durch die Erdumwälzung (V. 13), die Gott zum Zwecke der Vernichtung der Frevler nur in eigner Person vorzunehmen vermag, — לאחז ist erklärender Inf. („indem Du . . .") — werden die Frevler von ihr verdrängt, (V. 14) und es wandelt sich wie Lehm ihre Gestalt (vgl. חותם תכנית; Ez. 28, 12; Ps. 139, 5. Auch Targ. übersetzt in beiden Recenss. חותמא דילהון „ihr [sc. der Frevler, nicht: der Erde] G.") und sie sind feig, „stehen da" (vgl. lat. exsisto), wie ein Gewand (vgl. Ps. 102, 27). Um einen besseren Anschluss des folgenden Verses zu erreichen, fasst man wohl, wie sonst auch im Hiob sehr oft die Praeposition wegbleibt (22, 13. 30, 14; anders Hoffmann, Szold), כלבוש in der Bedeutung „wie in einer Verhüllung stehen sie da", sodass sie nichts sehen können und sich bezähmen müssen (V. 15). Vgl. auch Ps. 20, 5; כלבבך = כבלבבך; Ex. 11, 4 כחצות = כבחצות (nach Ex. 12, 29); Ps. 25, 7 (כחסדך = כבחסדך).

38, 28. אגלים „Thautropfen" kommt im Talm. (bab. Chagig. 12b), parallel mit טללים, vor.

38, 32. Auf die arab. Benennung der Plejaden בנאת נעש verweist bereits Mg.

38, 34. Das ל in לעב ist hier vergleichend gebraucht: „Kannst Du, einer Wolke gleich, Deine Stimme erschallen lassen?"

38, 37f. Szold erklärt יספר durch „wer macht sie fest wie Saphire?" Wenn jedoch hier wirklich ein Zshg. mit ספיר vorliegen sollte, so würde man יספר im Sinne von „klären" nehmen und auf die schneeweissen, von der Sonne beleuchteten Wolken beziehen. Ich erinnere jedoch daran, dass ספר im Aram. „Grenze" bedeutet (vgl. 37, 20); darnach hier: „wer grenzt

ab?" So setze ich auch das parallele ישכיב, das Szold nicht in der Bedeutung „niedersenken", sondern „ruhen, schweben lassen" nimmt, auf Grund einer Metathesis einem יכביש gleich und vindicire ihm die Bedeutung „zusammenbinden, -pressen", die es sowohl im Neuhebr. wie im Talmud hat. Wenn dort jedoch כבש im Qal gebracht wird, so verweise ich auf das K'thib Jer. 34, 11 (ויכבישום, Qrê ויכבשום). — Da nun hier nicht vom Regengusse, sondern vom Zurückhalten des Regens die Rede ist, so ist auch בצקת nicht von צוק „giessen", sondern von צ' „einengen, zusammendrängen" abzuleiten; „indem Er den Erdstaub zusammendrängt zum Eng-, Festwerden, sodass die Schollen fest aneinander liegen"; vgl. 41, 16. Das ist der Zustand der Erdoberfläche zur Zeit der Dürre und des Regenmangels. Es bilden somit Vv. 37. 38 den Gegensatz zu obigen Versen, welche das schaurige Regen- und Sturmwetter schildern.

39, 8. יתור kann wohl Subst. v. יתר (vgl. 1. Sam. 15, 15 והיותר) sein; vgl. יבול v. יבל (Mg.). Gemeint ist, dass die Gemse die Ueberbleibsel abfrisst, die andere Thiere nicht mehr erreichen konnten und übrig liessen.

39, 12. ישוב ist trans.; vgl. Num. 10, 36 und zu Hi. 42, 10. S. auch meinen Aufsatz: „Form und Inhalt der Bundeslade".

39, 13. Zu D. Qimchi's Erklärung, dass כנף (רננים) „der Pfau" sei, der sich mit seinem Gefieder brüstet, verweist Mg. noch auf ein Citat aus Beresch. rabb. VII, 4 zu Gen. 7, 14 (richtiger: 1, 21), wo עוף כנף durch (ταώς) זה הטווס erklärt wird. — Man möchte nun die Schwierigkeit, unter welcher die Erklärung des Verses bisher litt, am besten dadurch heben, dass man für רננים, das keinen rechten Sinn giebt, תנים liest, was ja leicht einleuchtet, wenn man bedenkt, dass רנ zusammengeschrieben ein ת ergiebt. תנים wäre dann ohne Zweifel an unsrer Stelle als Vogel zu fassen, trotzdem man es gewöhnlich durch „Schakale" erklärt; dafür spräche besonders, dass es Jes. 43, 20 mit בת היענה „Strauss" zu den Thieren des Feldes (vgl. V. 15) gezählt und ib. 13, 22 resp. 34, 14 zusammen mit איים genannt wird, das wohl *(? Red.)* nichts Andres ist als der plur. von איה „Geier". חסידה, ein Thier, das in Talmud (bab. Chull. 63a) eine Geierart ist, (vgl. Lewysohn, Zoologie des Talm. § 204) passt also sehr gut hier in die Gesellschaft. Dass es hier „Storch" bedeutet, darf bezweifelt werden; die Bedeutungen dürften sich verschoben haben. Vielmehr ist hier das „zahme" oder das „schmachvoll handelnde" Thier gemeint, das seine Jungen im Stiche lässt. — Ich mache jedoch noch darauf aufmerksam, dass א nach dem Arab. wohl den

heulenden Schakal bedeuten kann, aber wohl ebenso jedes schreiende Thier, wie auch יען resp. בת היענה mit ענה „heulen" (Jes. 13, 22) zusammenhängt vgl. im Arab. „Sohn des Heulens" und dennoch einen Vogel bezeichnen soll. Vielleicht bezeichnet dann die alte Lesart רנים ebenfalls „laut rufende Thiere", wodurch man die Conjectur תנים ersparen würde. Das Targ. übersetzt תרנגול ברא, was gewöhnlich durch „Auerhahn", nach Raschi zu bab. Chull. a. a. O. durch „Waldpfau" wiedergegeben wird. — Die beiden Worte אֶבְרָה und נוֹצָה nehme ich als Verba finn. resp. Particc. und übersetze: „Wenn sich keck des Geiers Gefieder hebt, wenn der Strauss die Schwingen hebt (vgl. V. 26.) und fliegt (נוצה ist Ez. 17, 3 die „Schwungfeder"), (V. 14) dann überlässt er der Erde seine Eier und will sie im Sande brüten lassen. (V. 15) Aber er vergisst, dass ein Fuss sie zertreten kann und des Feldes Gethier zermalmen . . ." — Auch ירוד (nhb.) ist ein heulendes Thier, und zw. zumeist ein Vogel; vgl. Levy nhb. Wtb. II, 265.

40, 3. 4. Hiob's Verzichtleistung muss in ironischem und schmollendem Tone aufgefasst werden, weil man sonst Gottes Worte nicht recht begreifen würde, auch dann nicht, wenn etwa Hiob's Worte deshalb Gott nicht genügten, weil er nur resignirt ist und nicht ausdrücklich Gottes Weisheit und Gerechtigkeit anerkennt. — Mg. schlägt an zweiter Stelle nach Ibn Esra vor, קלתי mit קלון in Verbindung zu bringen; zwar kommt das zugehörige Verbum קלה nach den Lexicis nur im Niph. und Hiph. vor, es würde jedoch auch für Nah. 1, 14 vorzüglich passen, wo Wellhausen, (Skizzen, Heft 5, S. 157) es mit Dan. 5, 27 zusammenzubringen sich nicht entschliessen kann und קלות (S. 32) unübersetzt lässt. Es bedeutet also: „ich bin beschämt". Uebrigens nimmt es auch das Targ. in diesem Sinne אודלולית; vgl. das nhbr. und aram. pi'el. מזלזל „geringschätzen" (Hiph. Thren. 1, 8). Vgl. Jes. de Trani I (ונקל אני בעיני).

40, 16. Targ. übersetzt שרירי durch „Nabel" (פרת), ebenso Ibn Esra unter Hinweis auf Ez. 16, 4, Mg. auf Schir 7, 3 (שררך).

40, 18. Zu מטיל verweist Szold auf Spr. 27, 2 (l. 27, 3).

40, 19. ראשית דרכי אל bedeutet „vorsintfluthliches Thier" (Elephant?). — Ibn Esra erklärt die 2. Vershälfte richtig: „nur der es geschaffen, könnte es wagen, sein (d. h. das ihm beikommende) Schwert (gegen dasselbe) zu führen", d. h. es zu tödten. Man hat also nicht einzuwenden, dass Gott doch kein

Unthier mit dem Schwerte tödtet; denn der Ausdruck will nicht besagen, dass es Gott auch so thut, sondern nur, dass Er es thun könnte. Es handelt sich dem Verf. nur darum, hervorzuheben, dass kein Mensch ihm beizukommen vermag, und er drückt dies treffend dadurch aus, dass er sagt: nur Gott vermag ihm an's Leben zu gehen. — Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, dass חרבי die Zähne des betr. Thieres sind, was auf den Elephanten sehr gut passt (vgl. Deut. 32, 24).

40, 20a. In diesem Verse verweist Raschi, dessen Comm. zu Hiob an dieser Stelle schliesst, auf Ps. 50, 10b (wohl nach der Schilderung B. Bathra 74b, wonach בהמות ein Landthier ist; vgl. Lewysohn a. a. O. 355, sowie die Citate bei Buber, Mg. 131 Note 9).

40, 21. In צאלים bemerkt Mg., nachdem er צאלים als gleichbedeutend mit צללים nachgewiesen: וי"א שהם אילנות וקורין בלשון ישמעאל אלצ"ל ונם כן אלנב"ק. Das Thier fürchtet sich aber wegen seines dicken, undurchdringlichen Felles nicht vor den Stacheln des Gestrüpps.

40, 24f. Die Stelle giebt in Anbetracht der Urgewalt und Unerschrockenheit des Thieres nur einen Sinn, wenn man die Sätze fragend nimmt: (V. 24) „Wird ihn wohl einer vor seinen Augen (d. h. indem er es sieht) fangen, mit Schlingen seinen Rüssel (Elephant!) durchbohren; möchtest Du den Leviathan zu ziehen wagen mit einem Angelhaken und einen Strick senken in („Raschi") seinen Schlund?" (vielleicht: und mit einer Angelschnur senken, d. h. herunterziehen seine Zunge). Ich sehe übrigens, dass auch Mg. die Stelle fragend nimmt (דינו התמשוך) nach Ibn Esra (חסר ה"א התימה); beide fassen jedoch nur V. 25 fragend auf, da sie V. 24 anders erklären. Szold nimmt jedoch V. 24 fragend, בעיניו jedoch im Sinne von „vor Jemands Augen" und V. 25 als Vordersatz zu 26 („Gesetzt, Du könntest ziehen"). Man wird jedoch sehen, dass es nicht gut angeht, mit Sz. V. 24 zu übersetzen: „Hat man vor Jemandes Augen" oder „vor wessen Augen hat man ihn gefangen oder Stricke durch seine durchbohrte Nase hindurchgezogen?" — In meiner Auffassung stimme ich übrigens mit Hoffmann überein.

41, 1. יטל v. נטל bedeutet hier weniger „hingestreckt", als „weggejagt werden", d. h. in die Flucht gejagt werden; vgl. Jes. 63, 9 („hinwegtragen, entfernen"). — Zur Bedeutung „hinstrecken" (nach Ps. 37, 24) verweist Szold auf Ez. 32, 4.

41, 7. Unter Hinweis auf 15, 26 erklärt Mg. (vgl. Ibn Esra's 1. Erklärung) מגינים durch eine Art von Zähnen,

Schneidezähne. Wenn man die beiden Stellen genauer betrachtet, so kommt man thatsächlich zu dem gleichen Resultate. 15, 26a ist davon die Rede, dass der Frevler mit dem Halse (צואר) anstürmt (nicht einmal: Nacken, עורף); V. 27a ist gleichfalls von der auffälligen Körperbildung (falls פנים „Vorderseite" und nicht gar „Gesicht" bedeutet) die Rede, wie 27b. Wie sollte also 26b diese Schilderung der gedrungenen, klobigen Gestalt des frevlerischen Giganten unterbrechen, um zu sagen, dass er mit dicken Schildbuckeln anrückt? Daher erklärt Ibn Esra zu 15, 26, dass unter מגינים die Knochen und unter גבי die Sehnen zu verstehen seien; Mg.: הכתפים „die Schultern", welche wie Schilde aussehen. Auch an unserer Stelle findet sich eine erweiterte Schilderung des Habitus des Leviatan. Es werden (Mg.) die weit (eig. hoch) hervorstehenden (נאדה) Schneidezähne (מגינים) in ihrer Stärke (אפיק) geschildert, welche in eingeschlossener Reihe neben einanderstehen. Auch Vv. 8. 9 beziehen sich auf die Zähne.

41, 21. Man liest vielleicht besser folgendermassen: כקש נחשבות ותח וישחק אבני קלע); und es stampft den Boden und spottet . . ." תח ist von תחח nhbr. „den Staub, Boden zerstossen" (dah. עפר תיחות „gelockerter Boden"). Vgl. auch Szold.

41, 22. Die Sätze schildern des Leviathan unverwüstliche Körperkraft, seine Unverwundbarkeit und seine Unempfindlichkeit, daher muss unser Satz (mit Ibn Esra) übersetzt werden: „Unter ihm sind scharfe Thonscherben (und er achtet ihrer nicht)". Was den zweiten Satztheil anlangt, so nehme ich רפד (vgl. Targ. ימך „er zerdrückt") = רבד (aram.) „ein-, zerschneiden, zermalmen". Dass חרוץ „Stückchen" bedeutet, hat bereits Ibn Esra bemerkt. Ich übersetze daher nicht: „er legt sich auf Steinchen, wie auf Lehm", sondern „er zerstampft kleine Stückchen zum Lehm". Darnach kann man auch חרוץ nicht (nach Dan. 5, 6) die Bedeutung „Rückgrat, Hüfte" beilegen, entsprechend dem תחתיו „das hintere Theil", sondern muss es dem vorhergehenden חרש gleichsetzen. חרש ist das Thongefäss, חרוץ der zu Scherben zermahlene Thon. — Selbst wenn man für חרוץ die durch Jes. 28, 27 gegebene Bedeutung „Dreschwalze" festhalten will, muss man übersetzen „er zertritt sie (sc. חדודי חרש), wie eine Walze, zum Lehm".

42, 10. Zu שב את שבית vgl. Barth ZDMG 41, 618.

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner Dr. **Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.)

כמרים (Hosea 10, 5[1]). Bezeichnung für Götzenpriester, zusammenhängend mit der Grundbedeutung כמר „schwarz sein". Diesen Namen führen sie deswegen, weil sie zu ihren Opferhandlungen schwarze Kleider anziehen.

לויתן (Hiob 3, 8[2]) ist aufzufassen als von לוה „sich verbinden, vereinigen", abstammend und bedeutet demnach העתידים עורר לויתן: diejenigen, die bereit sind, eine Anzahl und Vereinigung von Klageweibern anzuregen, um immer von Neuem gemeinsame Klagen anzustellen. — Das feminine Suffix erklärt sich daraus, dass dies besonders Sache der Frauen ist[3]).

---

[1]) Sef. Hag. p. 109.

[2]) Ibid. p. 114 und Hiob-Comm. z. St. (Schwarz, p. 151.)

[3]) Eine Anzahl von Auslegern erklärt das Wort nach dem talmudischen לויתה in der Wendung אשה לא תעורר לויתה במתוך (Jeruschalmi Moed Katan 80d in der ed. Krot.), wobei jedoch der Talmud selbst zur Erklärung des Wortes sich auf die Hiob-Stelle beruft. So fasst es auf Saadia (ed. Cohn, p. 23) und erklärt es mit נאיה חוא „Anregung von Trauergesang; vgl. die Bemerkung von Cohn l. c. p. 91—92. Diese Deutung wird von I. G. 349, 6 fgg., als die beste hervorgehoben. Auch IE nimmt diese Erklärung an. Der Auslegung JK's folgt Ser. ben Sch'altiel im Hiob-Comm. (Schwarz p. 195), sogar mit dessen Hinweis auf die מקוננות in Jer. 9, 16. — In Anlehnung an die Etymologie von לוה, jedoch in anderem Sinn, wird es erklärt von Raschi z. St., der עורר mit עירי kinderlos zusammenstellt und לויתן als die Gemeinschaft und Verbindung der Ehegatten auffasst. Aehnlich lautet die Deutung des Jesaja di Trani II in seinem Hiob-Comm. (bei Schwarz p. 42), der unter לויתן die Gattin selbst versteht העתידים לשכל נשותיהן . . . שקוברים בניהם וכל ימיהן מתאבלין. Es seien noch einige Deutungen des merkwürdigen Wortes angeführt: Samuel ibn Masnûth im Majan Gannim p. 12: von לוה „leihen"; d. h. die bereit sind, Einer dem Anderen, nach Art des

מַר (Jes. 40, 15[1]), in der Wendung מר מדלי, von der Wurzel מרר in der Bedeutung „erheben" abzuleiten, heisst der Tropfen, der unter dem Eimer ist, wenn man mit ihm aus dem Brunnen herausschöpft, und dann von dort herabfällt[2]). Ebenso ist auch das Wort in מר צרח (Zeph. 1, 14) aufzufassen als „laut, mit erhobener Stimme schreiend"[3]). Ebenso sind die תמרורים in Jerm. 31, 21 „hochragende Zeichen", als Wegweiser dienend, worauf auch die ציונים in demselben Vers hinweisen[4]). Die Grundbedeutung des Wortes zeigt sich auch in

---

gegenseitigen Borgens und Aushelfens bei Trauerfällen mit Klagegesängen beizustehen. Ferner bei IE und Majan Gannim ibid. לויתן als das bekannte Meerungeheuer; es handelt sich dabei um solche, die auf einem Schiff mitten im Meer in grosser Gefahr schweben und in der Angst vor dem Untergang durch den Leviathan den Tag der Besteigung des Schiffes verfluchen. [Vgl. dazu auch David b. Abraham bei I. G. Wb. 793, 23 fgg.].

[1]) Sef. Hag. p. 118, vgl. auch RDK im Wb. s. rad. — Im Sef. Hag. empfiehlt sich wohl für שמנביהים zu lesen כשמנביהים.

[2]) IG führt das Wort besonders an, ausserhalb der Wurzel מרר. Saadia in ZATW X, 14 übersetzt es mit נמקה „Tropfen".

[3]) IE z. St. fasst es als מר „bitter" auf; nicht ganz klar ist die Bemerkung des DK im Comm. z. St. מרים קול וקורא מר.

[4]) Vgl. auch JK's Bemerkung p. 21 art. ציונים: גלי אבנים ותלים (Dan. 8, 7) מעצים מנושאים כמו ויתמרמר. — In demselben Sinn, jedoch nicht mit Berücksichtigung der Etymologie, als „erhöhte Zeichen" fasst es auf IG Wb. 391, 13 fgg.; nach ihm sind es die Steine, die auf dem Wege zwecks des sich Zurechtfindens aufgestellt sind. Ebenso erklärt es Saadia b. Danân in Wb. 795, 14, der, nach den Beispielen von מר מדלי und ציונים zu schliessen, ganz Kimchi entlehnt hat. Derselbe zieht dazu auch וימררוהו (Gen. 49, 23), das er übersetzt mit אשארוא ונקמוא, wörtlich „als Zielpunkt hinstellen". [Vgl. die Comm. z. St., bes. IE]. Eine eigenartige Erklärung von תמרורים bietet Abr. Gavison in seinem Sammelcommentar zu Mischle unter dem Titel עומר השכחה, in einem interessanten Excurs über die Wichtigkeit des Arabischen behufs besseren Verständnisses mancher schwierigen biblischen Wörter [p. 119a]. Darnach wäre ihm das Wort unverständlich gewesen, da er es unmöglich mit בכי תמרורים (Jer. 31, 15) zusammenstellen könnte, indem doch auf „Klagen" nicht der Ausdruck שים „setzen, legen" wie auf etwas Greifbares angewendet werden könne, bis es in Gegenden arabischer Zunge ihm erklärlich geworden sei, da er dort hörte, wie man einen ordentlich hergerichteten Weg מרירה nannte: דרך הכבושה גם לדרך המלך שהוא דרוך ברגלים ולא יטו ממנו ימין ושמאל יקרא אלמרירה; ebenso nennen sie einen Strick מרירה aus diesem Grunde: יקן שהוא ארוך כמו הדרך הכבושה Diese Erklärung habe ihn sehr befriedigt. Diese Auffassung würde unseres Erachtens insofern den anderen vorzuziehen sein, als dadurch eine Wiederholung von ציונים vermieden wäre. Siehe folgende Note.

ויתמרמר (Dan. 8, 7 [1]) und תמריא (Hiob 39, 18), das „sich erheben" bedeutet [2]).

מֹשֶׁה (Exod. 2, 10 [3]). Der Name sollte eigentlich מָשׁוּי „der Herausgezogene" lauten; die Tochter Pharao's allerdings wusste nicht zwischen der activen und passiven Form zu unterscheiden, und so hat es eine himmlische Fügung gelenkt, dass sie ihm den Namen מֹשֶׁה gab, im Hinblick darauf, dass er einst Israel aus der Knechtschaft herausziehen, befreien sollte. ונודמן מן השמים לפי שהיה משה את ישראל מגלותם [4]).

נאמנים (Hiob 12, 20 [5]) bedeutet, entsprechend dem Wort

---

[1]) IG. Wb. 391, 23 hat: אסתעלי נחוה „erhob sich in der Richtung zu ihm". Eine zweite, ihm mehr zusagende Erklärung, bringt es zusammen mit dem arabischen תמרמר „sich bewegen", wozu auch אליו besser passen würde, da es in der Bedeutung „sich erheben" עליו nach sich haben müsste. Nach dieser Auffassung dürfte die hebräische Wurzel מרר der arabischen مرّ „sich bewegen", auch „vorübergehen" entsprechen und so die von Abr. Gavison angeführte Sprachübereinstimmung von תמרור mit dem arabischen مريرة „gangbarer Weg" eine passende Analogie finden. Raschi z. St. in Dan. erklärt וילחם אליו הוא לשון כעסמר [vielleicht ist darnach die oben angeführte Bemerkung des Saadia ibn Danàm zu Gen. 49, 23 zu verstehen]. Der Commentator R. Saadia z. St. bemerkt: דמעשה ארון ורב אליו ונצחו, er nimmt also wohl einen Zusammenhang mit dem aramäischen מר „Herr" an, das jedoch auch mit „erheben" zusammenhängt — und weist die Bemerkung Raschi's ויא במרורות zurück mit der Begründung: אבל המרות והמרי והמרבנות הוא יסוד המשל כי כן כתוב ויך.

[2]) So auch die meisten Ausleger. Ibn Masnûth im Majan Gann. p. 128—29 erklärt es mit מריא „fett" oder מְרֵאָה „Kropf".

[3]) Jacob Ascheri in seinem Pent.-Comm., dem sogenannten בעל הטורים, im Namen von JK; siehe auch Schwarz in seinem תקות אנוש, Einleitung, p. XVII.

[4]) Vgl. die ganze ähnliche Erklärung bei Obadja Sforno z. St., der jedoch der Tochter Pharao's eine bewusste Absicht mit Nennung dieses Namens beilegt: המעם שקראתיו מֹשֶׁה להורות שימלט הוא את אחרים כי אמנם משיתיהו מן המים אחר שהיה מוטל בתוכה וזה לא היה כי אם בנוירת עירין כדי שימלט הוא אחרים. Nach einer bereits von Böttcher in seinem Ausführlichen Lehrgebäude der hebräischen Sprache entwickelten Theorie ist die Form מֹשֶׁה ein passives Particip und zwar von dem sogenannten passiven Qual; die Form מֹשֶׁה ist nach ihm gleich הָנָה (II. Sam. 20, 13). Vgl. hierüber besonders J. Barth in der Jubelschrift zu Dr. Hildesheimer's 70. Geburtstag (Berlin, 1890) S. 147/8 Anm. 2, Abs. 2.

[5]) Sef. Hag. p. 121, Comm. z. St. (Schwarz p. 156), sowie חקה ס', p. 23 zu Spr. 16, 1.

שפה, die mit Redefluss[1]) begabten — בעלי צחות — von נאום „Spruch“: ונופל על הלשון כענין הדבר מסיר שפה לבעלי שפה, denn es mit אמונה „Treue“ zusammenzustellen, ist dem Sinne nach nicht angängig: כי אין ענין לומר מסיר שפה לבעלי אמונה.

מבול (Gen. 6, 17[2]). Nach der Ansicht JK's geht dieses Wort zurück auf נבל = נפל fallen; die Form ist wie מבוע von נבע. Es bedeutet den vom Himmel herabströmenden, herabfallenden Regen, wie נִבלי שמים Hiob 38, 37[3]).

---

[1]) Ibn Gannach Wb. 54, 10—11, der dem Wort dieselbe Bedeutung beilegt, leitet es ab von נאמן „treu“: die in der Sprache sich sicher und fest fühlen. Saadia (ed. Cohn p. 38) übersetzt es mit אלדרבין, das er im Comm. (ibid.) erläutert: נֶאֱמָנִים הם אלפצחא אלדרבון פי עלם אללגה „das sind die Redegewandten, die scharf sind in der Wissenschaft der Sprache“. Er beruft sich auf מימיו נאמנים (Jes. 33, 16). Dieses übersetzt Saadia, siehe ZATW X, 2, דארה „in Menge fliessen“. Levi b. Gerson zu Hiob 12, 20 erklärt es im Sinn von „redegewandt“ auch nach beiden Etymologieen. Scrachja b. Seh'altiel (Schwarz p. 225) bemerkt: שהם חזקים בדבריהם ובטענותיהם.

[2]) Sef. ha-Sikkaron, p. 15.

[3]) Näher wird diese Etymologie begründet bei DK im Comm. zu Gen. 6, 17 (ed. Ginzburg p. 25a unt.), wo direct hingewiesen wird auf die Verwandtschaft zwischen נבל und נפל, die bei JK des Oefteren hervorgehoben wird, vgl. die folgende Note. DK bemerkt, dass der Regen selbst גשם genannt wird, hingegen unter מבול das Herabströmen des Regens zu verstehen ist לפי שנופלים מן השמים ונשפכים לארץ, daher auch der besondere Zusatz von מים. — Die von JK vertretene Ansicht führt bereits IG an in seinem Mustalḥik, — der Ergänzungschrift zu Chajug's Werken —, siehe Derenbourg, Opuscules et traités d'Aboulwalîd Merwân ibn Djannach de Cordoe, Paris 1880, p. 235—38 gelegentlich seiner Polemik über משור, (Jes. 10, 18) das Chajug unter rad. שרר aufzuführen vergessen habe. Nach IG, dessen Meinung JK an unserer Stelle direct kritisirt, ibid. p. 235, ist es von בלל abzuleiten, während, wie er gegen Ende seiner Ausführungen bemerkt, ibid. p. 238—9, andere es mit נבלי Hiob 38, 37 zusammenstellen, ohne zu bedenken, dass נבלי die Schläuche, die Wolken, bedeutet. IG schliesst mit den Worten: פמַל . . . אלי אי אלמדהבין מאל אליה פהמך „nimm diejenigen der beiden Ansichten an, die du für richtiger findest. IE führt auch diese Ansicht an: im kurzen Pent.-Comm. führt er als Beispiel dieser Meinung, die er nicht billigt, an, אבלה נבלה הארץ (Jes. 24, 4); im längeren Comm. (Friedländer, Essays, IV, hebr. Anhang p. 48) führt er direct, das von JK an unserer Stelle gegebene Beispiel von מבוע an. Wohl auch unter Berufung auf Jes. 24, 4 erklärt Obadia Sforno zu Gen. 6, 17: והוא לשון מפלה והפסד כענין כל נבלה. Zu ונבלו Hiob 38, 37 vgl. Levi b. Gerson z. St. הם הגשמים הארציים הנופלים מלמעלה למטה; diese Ansicht führt auch an Ibn Masnûth in Majan Gannim p. 126. Saadia übersetzt מבול mit טופאן „überschwemmende Fluth“, und נבלי in Hiob (ed. Cohn p. 85) mit בללי״א „Feuchtigkeit“. So auch die Rouener Gl. bei IG Wb. 86 No. 7.

Ebenso bedeutet נבלה „Aas" das Hingeworfene המושלכת בחוץ, und נבל (Jes. 32, 5), im Gegensatz zum נדיב, den „Gefallenen, Niedrigen" [1]).

מנהרות (Ri. 6, 12 [2]), mit dem Wort נהרה „Licht" (Hiob 3, 4) zusammenhängend, bedeutet in euphemistischem Sinn — בלשון סני נהור — unterirdische Höhlen, zur versteckten Aufnahme von Kriegern, bedeckt mit einem grossen Stein, damit die Verborgenen von den Feinden nicht gesehen werden können. ויש שם אבן גדולה מזומנת לשום על פיה פן יראו . . . ונקראו מנהרות כמו שקורין לאדם שאינו רואה סני נהור [3]).

נחַ (Gen. 5, 29 [4]). Die Bedeutung dieses Eigennamens in der Zusammenstellung mit ינחמנו rechtfertigt sich insofern, als mit der Ruhe von der bisher herrschenden Mühsal zugleich

---

[1]) Vgl. die Ausführung hierüber Sef. Hagal. p. 12 art. לבלה. Zu נבלה vgl. IG Wb. 402, 25, der es mit מפלת (Ri. 14, 8) zusammenstellt; über das Verhältniss zum Arabischen aus dem JK auch eine Analogie anführt, vgl. l. c., siehe Wb. ibid. Z. 25—27, und Bacher, Hebräisch-Arbabische Sprachvergleichung des IG, p. 32—33. Das Wort נבל (Jesaia 32, 15) übersetzt Saadia in ZATW IX, 63 mit מפיה „stultus" im Gegensatz zu נדיב, das er mit „ingeniosus" wiedergiebt. Zu bemerken ist auch, dass die Saadianische Uebersetzung zu וינבל (Deut. 32, 15) in der Polygl: ואסקט hat, also gleich „er liess fallen", „schänden". Vgl. ed. Derenbourg p. 302, Note 12. Auch אבלה נבלה (Jes. 24, 4) übersetzt er mit סקטו „fallen" vgl. ZATW IX, 45; ebenso כנבול עלה (Jes. 34, 4) mit כאלורק אלסאקט, ibid. X, 3. Vgl. IE zu Jes. 24, 4.

[2]) Sef. Hag., p. 123 art. נהר.

[3]) Andere Ausleger führen es zwar auch auf נהרה „Licht" zurück, jedoch in wirklichem Sinne: DK und Levi b. Gerson als Höhlen mit kleinen Lichtfenstern; letzterer nimmt es in der zweiten Erklärung an als Fackeln — אבוקות בעלות אור נדול —, mit denen die Israeliten sich einander Zeichen gaben, um beim Heranrücken der Feinde sich in den מערות ומצודות verbergen zu können. IG Wb. 413, 15 fgg. erklärt es zunächst mit dem targumischen ממעוריתא also „Verstecke"; er zieht jedoch eine andere Erklärung vor, wonach es zusammenhängt mit ונהרו אליו (Jes. 22), das er mit „genau sehen" übersetzt, jedoch geschieden von נהרה Licht (Hiob 3, 4). Darnach bedeutet es einen Ort, der erbaut ist, um von dort aus die Feinde überschauen zu können. Merkwürdigerweise übersetzt er es auch mit מנאיר, das doch auch „Licht" bedeutet. In demselben Sinn, aber mit Beziehung auf Licht, erklärt es Tanchum Jeruschalmi z. St. (vgl. R'Tanch. Hierosolymit. ad libros vet. test. commentarii specimen etc. Tübingen, 1791, p. 25.) Die Rouen. Gl. 36 bei IG Wb. 413 hat מראדיב, das ist ein unterirdischer Aufbewahrungsort für kaltes Wasser im Sommer.

[4]) Sef. Hag., p. 14, art. נסותם.

ein Trost verbunden ist: נח ע״ש שאמר עתה תהיה לנו מנוחה וינוחו יגיעי כח מרוב יגיעם ומעצבון ידם ובו נתנחם[1]).

מנחה (Gen. 4, 4[2]), die Bezeichnung für „Geschenkopfer, Speiseopfer" ist herzuleiten von נחה führen לפי שנוהגים אותה „da man es hinzuführen pflegt". Das Paradigma für die Form ist = מקנה von קנה u. dgl. m. Demnach sei die im Neuhebräischen gebildete Pluralform zu beanstanden, und müsste מִנְחוֹת statt מנחות lauten[3]).

נקודים (Jos. 9, 5. 12[4]), ursprünglich von den Flecken der Schafe, wie Gen. 30, 31 und fgg., lässt sich in demselben Sinn auch von dem vertrockneten und schimm-

---

1) Derselben Erklärung begegnen wir bei IE z. St. נם נחמה מנוחה מעצבון הלב; vgl. auch den längeren Comm. (Friedländer p. 18) בענין כי התנחום מנוחה בנפש; vgl. auch Safa Berura (ed. Lippmann 1859) p. 4 a—b . . . כי הנחמה הוא מנוחה לנפש. An allen diesen Stellen jedoch befindet sich IE zu JK im Gegensatz, denn während dieser an unserer Stelle gegen Menachem polemisirt wegen seiner Ansicht, dass die Namen nicht immer im Hebr. den zu Grunde liegenden Thatsachen entsprechen — השמות אינם נקראים מעין המעשה —, was eben JK durch Begründung der Namen נח und שמואל wiederlegt, meint IE כי העברים ישמרו הטעמים ולא המלות und weist in Safa berura l. c. noch hin auf die verschiedenen Anfänge des vierten Gebotes im Exod. und Deuteron. שמור — זכור. Vgl. auch seine Ausführungen im längeren Comm. zu Exod. 18, 3: גרשם. — Anders erklärt die Namen Samuel b. Meir z. St. (vgl. ed. Rosin, p. 10) indem er als Zusammensetzung = ממנו — ינח darstellt; er wird uns Ruhe verschaffen, von uns abwenden alles Trübsal.

2) Sefer ha-Sik. p. 13 Z. 5 fgg.

3) IG im Wb. 381, 28 erklärt es durch das arabische מַנְחֹה „Geschenk", ibid. 423 unter rad. נחה giebt er zunächst der Vermuthung Ausdruck, dass es von dieser Wurzel abzuleiten ist: ורבמא כאן מן הדא אלאצל ויכינו את המנחה (Gen. 43, 25) עלי זנה לאברהם למקנה (Gen. 23, 18), in der folgenden Ausführung jedoch widerlegt er die Annahme des nicht wurzelhaften מ׳ mit Hinweis auf die gerade von JK beanstandete Pluralform מנחות im Neuhebräischen. Vgl. Bacher, Hebräisch-Arabische Sprachvergleichung des IG, p. 46, 7. Zu bemerken ist, dass Saadia, der doch sonst mit Vorliebe gleichlautende arabische Worte anwendet, das Wort durchgängig mit הדיה, von הדי hinführen, wiedergiebt; besonders הדיה hat im arabischen die Bedeutung: hostia una, quae Meccam deducitur. Auch die Rouen. Gl. bei IG Wb. 381, No. 7 hat הדיה והדאיא. Auch Samuel b. Meir zu Lev. 2; 1 leitet es her von נחה führen, mit Anwendung des auch von JK angeführten Beispieles לך נחה (Exod. 32, 34), Vgl. auch die Bemerkung des IE im längeren Gen.-Comm. zu IV, 3.

4) Sef. Hag., p. 124. Vgl. auch RDK im Wb. und Comm. z. St. Bemerkenswerth ist die Erklärung des Samuel b. Meir zu Gen. 30, 32 wonach נָקֹד mit קדקד Schädel zusammenhängt und die Flecken am Schädel und Hals bedeutet טלאי הקדקד והצואר, ebenso wie עקודים in v.

ligen Brod anwenden, da dasselbe im Zustand der Fäulniss innen kleine Flecke aufweist. כי הלחם באשר יתעפש יעשה מבפנים נקודים נקודים.

מַשָּׂא (Jerem. 23, 37 [1]), das Wort für Prophetie, von נשא „erheben, tragen", da das Wort auf den Lippen getragen wird כי דברו של אדם הוא נשיאות שפתיו. In diesem Sinn tritt an der Stelle im Jerem. das Wort noch mehr hervor als Verkehrung in Traglast, beschwerliche Last seitens der Gottlosen, und Gegensatz zu der eigentlichen Bedeutung אל תשאו הופכים את דברי אלהים חיים ותחשבו משא ענין כבדות [2]).

סַחַר (Gen 23, 17 [3]) Die Bezeichnung für „Kaufmann" ist herzuleiten von der Grundbedeutung des Wortes „herumgehen", weil die Kaufleute das Land mit ihren Waaren durchziehen: כי הסוחרים הם המסבבים הארצות בסחורה [4]).

מסלה Weg [5]), bedeutet eigentlich die durch Aufwerfen von Steinen erhöhte Bahn, sowie מסתולל (Exod. 9, 17) „sich erheben", nicht, nach Menachem's Ansicht „treten". וכן כל לשון מסילה אינו לשון רמיסה כאשר פתר כי אם לשון נשיאה והרמה. So ist auch zu verstehen סלו ψ 68, 5, ebenso die Wendung סלו סלו המסילה (Jes. 62, 10), deren Sinn ist, richtet die Bahn her, indem ihr sie durch Aufwerfen von Steinen erhöht, wie auch der Parallelismus סקלו מאבן bedeutet, der zu über-

35 die an den Füssen und Schenkeln, wo die Schafe gebunden werden, — von עקר binden — gezeichneten Thiere bedeutet. In letzterem Punkt sprechen sich auch die anderen Ausleger so aus. Nach DK im Wb. und Comm. zu II. Reg. 3, 4 und Amos 1, 1 heisst der Heerdenbesitzer oder Hirt נוקד nach den meistens mit Flecken gezeichneten Schafen: ולפי שרוב הבהמות על זה הדרך נקרא דרושה אותם או בעל המקנה על שמם. Vgl. zu נוקד auch mein: Aus dem Kohelet-Comm. des Tanchum Jeruschalmi Berlin 1888, p. 3. Zu dieser Verallgemeinerung ist zu bemerken die Analogie des Arabischen, wo שאה sowohl Zeichen, als auch Schaf bedeutet. Nach IG, Wb. 451 bedeutet נוקד Hirt im Allgemeinen, mit Beziehung auf das arabische נקאד; ebenso IE zu Amos 1, 1.

[1]) Sef. Hag., p. 153—54 art. שא; ferner DK im Comm. zu Jer. 23, 37; ferner mitgetheilt im Namen des JK von seinem Schüler Menachem b. Simon nach einem Auszug von Dukes im Litteraturblatt des Orients VIII, 517.

[2]) IG 456, 12 fgg. in einer sehr weitschweifigen Ausführung hat dieselbe Erklärung, ohne jedoch auf die Etymologie einzugehen.

[3]) Sef. Hag., p. 127.

[4]) Siehe auch weiter unten zu עורבים. Zur Begründung dieser Etymologie siehe besonders Gen. 34, 21: ויסחרו אותה והארץ הנה רחבת ידים לפניהם.

[5]) Sef. Hag., p. 125 art. סל.

setzen ist: setzet sie in Stand durch festgefügte Steine בנו אותה מאבנים חוקים, denn סקלו bedeutet: Steine sammeln, so wie ויסקלדו Jes. 5, 2 ein Gehege von Steinen machen [1]).

ספיח (Lev. 25, 5 u. a. m.[2]). Der Grundbedeutung des Wortes entsprechend, nämlich „aufnehmen, sammeln" — vgl. ספחני נא I. Sam. 2, 36 — bedeutet es אסיפת קצירך, das, was man von dem bei der Ernte Entfallenen einsammelt: אורתו שתאסוף מן הגרעינים שנפלו בשדה בימי הקציר. Für seine Auffassung beruft sich JK auch auf die Uebersetzung des Targum יתּ כתּא דחצדך, indem כת „Anhang" bedeutet, die Partei, die sich um Jemanden sammelt [3]).

ספינה (Jona 1, 5[4]). Diese Bezeichnung für Schiff ist zurückzuführen auf das Verbum im ויספן (I. Reg. 6, 9) „bedecken"; das Schiff führt diesen Namen, da man es mit der Flagge bedeckt [5]).

יעבטון אורחותם (Joel 2, 7[6]) hat auch hier die Bedeutung von עבט „leihen" (Deut. 15, 8); es erläutert den Vordersatz: איש בדרכיו ילכון sie gehen ein jedes seinen Weg, und eines leiht nicht den des anderen, d. h. sie kommen einander nicht in den Weg לא יעבט זה דרך זה [7]).

---

[1]) Vgl. RDK im Wb. und Comm. zu ψ 68, 5: וכן כל לשון סלל הוא לשון הגבהה ורוממות. Indess fasst er den Zusammenhang mit מסלה in dem Sinn auf, dass die Steine vom Wege geräumt, hinweggehoben werden. Für die Auffassung von JK spricht unseres Erachtens, das Wort סוללה „Wall, Schanze" (II. Reg. 19, 32 u. a. m.) eigentlich „das aus Erdreich aufgeworfene".

[2]) Sef. Hag., p. 128.

[3]) Die anderen Ausleger fassen es auf als „Nachwuchs". IG im Wb. 490, 22 fgg. erklärt es so: das was die Erde hervorbringt von dem, was bei der Ernte entfallen ist; er scheidet es jedoch von den vorhergehenden Bedeutungen. Vielleicht ist auch JK's nicht ganz klare Ausdrucksweise so zu verstehen, nur, dass er die Etymologie im Gegensatz zu IG betont. Saadia (ed. Derenbourg, p. 182) hat כַּלָּח, das heisst: das, was später wächst, ebenso die Rouen. Gl. 55 bei IG Wb. l. c. Siehe jedoch die Bemerkung des IE z. St. (I. Sam. 2, 36) וידוע שהוא מנורת ספחני נא. Zu erwähnen ist noch die etymologische Erklärung des Nachmani z. St.: das, was ohne Pflügen und Säen wächst, wird ספיח genannt, da es sich gleichsam anschliesst an die Ernte des vorigen Jahres שהוא . . . נספח אל קציר השנה שעברה מנורת ונספחו על בית יעקב (Jes. 16, 1).

[4]) Sef. Hag. p. 128.

[5]) Vgl. oben unter art. חפן. Parchon (ed. Stern 46 b) bemerkt: ס' ספינה מקורה קורין לה כך. IG Wb. 491, 6, vgl. das arabische סַפִינַה.

[6]) Sef. Hag. p. 97 Ende des art. חץ, vgl. auch p. 133 Afg.

[7]) Angeführt wird diese Erklärung auch anonym von DK. im Comm. z. St. IG. im Wb. 498, 16 fgg. stellt es zusammen mit עבוט „Pfand" (Deut. 24, 10 und fgg.), d. h. eigentlich das Zurückbehaltene, und ebenso

יעדר (Jes. 5, 6) מעדר (ibid 7, 25[1]) hängt zusammen mit עֵדר Heerde, das eigentlich „Ordnung, Abtheilung" bedeutet, ähnlich wie עודרי מערכה (I. Chron. 12, 38) = "מסדרי מערכה diejenigen, die die Kriegsreihen anordnen; vgl. auch לעדר (ib. v. 33[2]). Demnach ist מעדר und das damit zusammenhängende Verbum aufzufassen als die verschiedenen, abgetheilten Bepflanzungen der Weinberge לפי שנמדעת הכרמ' סדרים סדרים ומערכות[3]). Ebenso kann damit zusammenhängen נעדָר (II. Sam. 17, 22, Jes. 40, 26) in der Bedeutung „fehlen", und zwar nach Art des sogenannten Gegensinnes — בלשון זכר ועקור — d. h. es fehlt niemand aus der vorgeschriebenen Ordnung.

מעונה (Deut. 33, 27[4]), mit עין Auge zusammenhängend, bedeutet Gegenstand des Aufblickens, also auch des Vertrauens: מלשון עין שאליו כל עין ישברו[5]). Ebenso מעון in ψ 90, 1 והשם מעון שמעינין לו כל בני אדם, sowie auch ולה' עין אדם (Sech. 9, 1[6]).

---

bedeutet לא יעבמון אורחותם: sie lassen sich auf ihren Wegen nicht zurückhalten, vielmehr בגבורים ירוצון. IE. erklärt es durch יעותון mit einer Analogie aus dem Arabischen, ohne aber das Aequivalent näher anzugeben. Goldziher bei Bacher, A. I. E. als Gr., p. 169 vermuthet עבת. Vielleicht ist das von David b. Abraham in Wb. 796, 31—33 angeführte לבמ gemeint, das er mit „sich drängen" erläutert, was wohl auch zu der von IE. gegebenen Uebersetzung יעותון passen würde. Alîb. Suleimân ib. Z. 33—4 führt die von IE. gegebene Erklärung = עות an mit dem Hinweis auf לעות (Klagel. 3, 36). Saadia übersetzt עבמ (Deut. 15, 6 und 8) mit dem arabischen עוץ „verwechseln, tauschen", vgl. ed. Der. p. 276 und ibid. Anmerkung 5, dass Saadia vielleicht deswegen ein ähnlich lautendes arabisches Wort gewählt hat.

[1]) Sef. Hag., p. 133.

[2]) Vgl. RDK im Comm. z. St., der dieselbe Erklärung hat.

[3]) IG. im Wb. 507, 5 fgg. fasst es zunächst auf als zum Neuhebräischen עדר „graben" gehörig. Er hält es auch für möglicherweise zusammenhängend mit נעדר (Jes. 40, 26) „fehlen", d. h. „abgeschnitten, so dass מעדר ein abgelegener Ort: אלמנתאי „locus dissitus" ist, der aber doch יתעדרו = יתמלתון bearbeitet wird. In dem Sinne von „graben" fassen es auch Saadia und Juda ben Balâm auf; vgl. auch IE. zu beiden Stellen.

[4]) Sef. Hag., p. 131 art. מן.

[5]) Saadia z. St. und so auch die Rouener Glosse bei IG. Wb. 510 No. 88/9 übersetzen es mit ומן, das ist Ort des Aufenthalts, wohl auch Zufluchtsort; vgl. bes. IE. z. St.

[6]) Sef. Hag., p. 22 art. מנן. Die hier von JK. gegebene Erklärung wird von IE. z. St. im Namen des Mose b. Giquattilla angeführt: אמר ר' משה כי מעון מגורת עין מקום מבמ עין, jedoch von ihm nicht gebilligt, sondern wie מעונה in Deut. 33, 27 als „obere Wohnung" im Gegensatz zu מקום angenommen. DK im Wb. und Psalm-Comm. erklärt es als

עוב (Deut. 32, 36[1]) bedeutet im Gegensatz zu עצור, dem im Hause eingeschlossenen Besitzthum, das auf dem Felde frei sich selbst überlassene Besitzthum an Vieh. עצור העשר שהוא עצור בבתים ועוב המקנה שהוא עוב בשדה[2]).

עלילות (Deut. 22, 14[3]). Indem für einige Derivate dieses Stammes eine Vermengung mit Derivaten von rad. עלה anzunehmen ist, bedeutet auch עלילות: das Erheben von beleidigenden Worten; נשיאות דברים שנשא ושָׂם עליה שם רע[4]). Ebenso ist נורא עלילה (ψ 66, 5) zu erklären mit „furchtbar erhaben", gleich נורא עלין[5]). Auch עלילותיו (ψ 9, 12) ist wiederzugeben mit גדולותיו „Grossthaten, erhabene Thaten"[6]).

עלוקה (Spr. 30, 15[7]), zu erklären als Umstellung von עקולה, bedeutet die „Umgekehrte", mit Gegensätzen behaftete =

מקום מחסה. In demselben Sinn, wie JK. sich auf עין אדם (Sech. 9, 1) beruft, erklärt DK. im Wb. art. עין die Stelle ψ 87, 7: כל מעיני בך mit den Worten: וכל הבטחי ותוחלתי בך, während er im Psalmencommentar sich fast ganz der von seinem Vater in Sef. Hag. p. 131 art. עץ gegebenen Auslegung nähert. JK. bemerkt nämlich dort: מעיני הלב שיהיו נובעים שירים: das Herz quillt, strömt über von Liedern. DK. im Psalm-Comm. schreibt so: בשם שהבאר נובעת מים חדשים כך ושרים כחוללים. Ebenso IE. z. St.: שלא יפסקו כמו מעיני מים. Bemerkenswerth ist die Auffassung dieser Stelle bei Saadia (siehe Hofmann, l. c., p. 5 — arabisch — und 27): נמיע עתרכם אלתי הם לכם כאלמעין, „alle eure Familien, die gleichsam eure Quellen sind". In seiner Erklärung bemerkt er, er habe es mit Familie übersetzt, weil die Familie und der Stamm gleichsam die Quelle der daraus Abstammenden sind — darum der Ausdruck מעיני Quelle —; diese werden auch mit einem Wasserstrom verglichen, wie der Ausdruck ממקור ישר' ψ 68, 27 beweist. — Vgl. zu letzterer Bemerkung weiter unten z. art. סלע.

[1]) RDK im Wb. art. עוב im Namen seines Vaters.

[2]) Ebenso Sforno z. St. שאין להם לא ממון עצור בבית ולא עוב בשדה . . . IE. fasst עצור als „Gefangene" auf, die vollkommen עוב „verlassen" sind. Saadia übersetzt wörtlich אלמחבום ואלמתריך, was vielleicht den von JK. angegebenen Sinn haben soll.

[3]) Sef. Hag., p. 130.

[4]) IG. Wb. 522, 6 übersetzt es mit תסבב, vielleicht entsprechend dem hebräischen סבות דברים „Vorwand", wie IE. z. St. bemerkt, vielleicht auch analog dem arabischen, wo סבה „Schmähung" bedeutet. Saadia übersetzt es mit עלל von עלה „Vorwand".

[5]) So fasst es auch IG. im Wb. 522, 27 fgg. auf, während IE. z. St. diese Annahme, besonders es mit עלין zusammenzubringen, als irrig zurückweist und es mit „That" übersetzt.

[6]) Saadia (ed. Margulies, p. 10 arab.) übersetzt es mit תדביר „Herrschaft".

[7]) Sef. Hag., p. 84—5 art. רב; ס' חקה, p. 38 unten.

עכלכלות (Ri. 5, 6), deswegen, weil vier Dinge erwähnt werden, von denen je zwei im Gegensatz mit einander stehen, indem das eine Paar giebt, das andere nimmt. Der עצר רחם, der Mutterleib, giebt, שאול, die Unterwelt, nimmt; die Erde giebt die Feuchtigkeit an die Alles unersättlich aufsaugende Sonne. Wegen ihrer Unersättlichkeit heissen sie auch הב הב „gieb, gieb“[1]).

עצרת (Lev. 23, 36 Num. 29, 35[2]). Die Bezeichnung für das Schlussfest ist gemäss der Grundbedeutung des Verbum „zurückhalten“ aufzufassen, als Zurückhaltung von der Arbeit: ממלאכה שלא יעשו. Ebenso bedeutet עצרת בונדים (Jos. 9, 1) Diejenigen, die derartig vom Trieb nach Lug und Trug zurück-

---

[1]) Im ס' חקה l. c. werden für die Umstellung als Beispiele angeführt כבשה = כבשה, שלמה = שמלה. — Mit derselben Etymologie, jedoch in anderem Sinne, erklären es Mose Kimchi (Pseudo-IE.) und der andere dem IE. zugeschriebenen Comm. (ed. Horowitz p. 43), letzterer nicht als eigene Ansicht. Nach diesen ist es eine Bezeichnung für „verkehrt“ im Sinne von „unrecht“, gleich עוות, mit Hinweis auf משפט מעוקל (Habak. 1, 4), weil die vorerwähnten vier Geschlechter Verkehrtes und Unrechtes thun. — Ganz anders lautet die Erklärung dieses schwierigen Wortes bei Serachja b. Sch'altiel in seinem Mischlecomm. (Imre Daath, ed. Schwarz, Wien 1871) p. 82. Dieser leitet das Wort ab vom arabischen עלק „hängen“: והיא מלה יוצאת מן הערבי שדתתעלוק הוא ענין תליה. Gemeint sei die ganze Art und Weise des Werdens, das von zwei verschiedenen Eigenschaften abhängt und bedingt wird, und zwar der des Schaffens und der des Aufsichwirkenlassens ענין דויה מפני שהיא תלויה בשתי איכיות פועלות ונפעלות. Späterhin erklärt er es im Einklang mit der Ansicht derjenigen Exegeten, die es als blutsaugendes Insect auffassen, jedoch auch nach dem arabischen in der Bedeutung „hängen“, indem dieses Insect gewissermassen nur an seinem Munde zu hängen scheint, in Ermangelung von Füssen. Nach der Bedeutung im Arabischen sei die romanische Bezeichnung שנמטורא zu erklären ומה שאמרתי לך בשם עלוקה שהוא מושאל מענין תליה לפי הערבי הוא מה שראיתי בספרד שלחוים בארצי שנמטורא והיא התולעת שמוצץ הדם בבני אדם ולעזו אותו כן מפני שראו ששם זה התולעת נקרא בערבי עלקה ושמה מושאל מתלייתה על פיה בעת שהיא מוצצת הדם כי אין לה רגלים שתהיה תלויה בהם כשאר בעלי חיים. DK., der es auch als solches Insect auffasst, und zwar nach dem Talmud, bemerkt וכן לעז המתרגם לערלים אור"י. Saadia, nach einer Mittheilung von DK., erklärt es mit העדר „das Nichtsein“, das in zwiefacher Beziehung als „Untergehen des Bestehenden“ und „Ueberhaupt nicht in's Leben treten“ aufzufassen ist. Hiermit stimmt auch überein, was IG. im Wb. 530, 31 mittheilt: פסר פיה אלטדם, was, nach Note 50 ibid. Ibn Tibbon mit החסר wiedergiebt. Erwähnt sei noch die merkwürdige Ansicht des R'Jacob Tam in Tosafot Aboda Sara 13 a Schlagwort לעלוקה, wonach es nicht als Bezeichnung für die Unterwelt, sondern als Name eines Salomo zeitgenössischen Weisen aufzufassen ist.

[2]) Sef. Hag., p. 136.

gehalten sind, dass sie nicht mehr zur Wahrheit gelangen können: עצורים בבגד ובשקר שלא יניחום לצאת בדרך האמת[1]).

מעקה (Deut. 22, 8[2]). Die Bezeichnung für Dachgitter ist zu erklären aus der Verwandtschaft dieses Stammes mit der Wurzel עוק „drängen", wie עקת (ψ 55, 4) מעוקה (ib. 66, 1) und bedeutet das Gitter, durch welches das Dach eingeengt wird. Beweis ist die Uebersetzung des Targ. תיקא = תיק, Behältniss שהוא דחוק וצר לגנז בו החפץ[3]).

עֵקֶב (Deut. 7, 12, ψ 19, 2 u. a. m.[4]) in der Bedeutung Lohn erklärt sich aus der Bedeutung „Ferse", die auf die rückwärtige Richtung hinweist: שהוא לאחור, ebenso kommt jeder Lohn erst später, in der zukünftigen Welt: בעבור כי שכר המעשים טובים באחרית לעולם הבא[5]). Ebenso ist עון עקבי (ψ 49, 6) auf-

[1]) IE zu Lev. 23, 36 führt eine Erklärung an, wonach das Wort an dieser Stelle, sowie in Jer. 9, 1 „Versammlung", also hier vor Gott, andeuten sollte, ähnlich der am Wallfahrtsfesttag, was er jedoch zurückweist im Hinblick auf die sieben Tage des Passahfestes, obwohl für dieses Fest schon am zweiten Tage die Rückkehr erlaubt ist; vielmehr ist der Sinn so: והקרוב שהוא כמו נעצר לפני ה' שיהיה בטל מכל עסקי העולם, also Zurückhaltung von jeglicher Arbeit: ום" עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו. Auch Samuel b. Meir bemerkt: עצירת מניעת מלאכה. JG im Wb. 543, 16 fgg. erklärt es in ausführlicher Weise, den Zusammenhang mit der Grundbedeutung des Zurückhaltens betonend, als den Tag, an dem die Wallfahrer sich noch sollten zurückhalten lassen von der Rückkehr in ihre Behausungen; gerade, weil man diesen Tag, als den letzten des Festes leicht nehmen könnte, so wurde den Israeliten gesagt, sie sollten noch einen Tag der Wallfahrt widmen, wenn es auch der letzte ist. (vgl. hierzu, was Raschi z. St. im Namen des Midrasch mittheilt.) Ebenso werde das Wochenfest, in der Sprache des Talmuds עצרת genannt, vgl. Rosch-Haschana I, 1, damit man es nicht, in Anbetracht dessen, dass es nur einen Tag dauert, leicht nehme und sich von der Wallfahrt zurückhalte. In dem Sinne des Verweilens und Zurückbleibens nimmt es auch Saadia, der es durch מכת wiedergiebt. So auch עצרה Jes. 1, 14 mit מכת פי אלקדם „Verweilen im Heiligthum" s. ZATW IX. 6. — Bezüglich עצרת in Jer. 9, 1, erklärt JG l. c. „Versammlung". Höchst merkwürdig ist, dass im Gegensatz zu der hier offen ausgesprochenen Ansicht des JK sein Sohn DK, im Wb. wie im Comm., in seinem Namen erklärt מלכות בונדים mit Berufung auf יורש עצר (Ri. 9, 17). Zu עוצר Herrscher vgl. auch Raschi zu Deut. 32, 36.

[2]) Sef. Hag., p. 132.

[3]) IE. bemerkt, ידוע מהמקום ואין רֵע לו ומדקדק הוציאו מנזרת עקת רשע והביא מצמ בעקה. Auch Samuel b. Meir macht auf die Verschiedenheit der Stämme direct aufmerksam.

[4]) Sef. Hag., p. 136.

[5]) So bemerkt auch IE zu Deut. 7, 12: שכר באחרונה mit Hinweis auf שהם עומדים לעולם עקב ψ 119, 112, dort jedoch erklärt er: also עקב Ferse oder Fuss, so wie er auch עון עקבי ψ 49, 6 mit עון רגלי erläutert, aber hinzufügt, או כי שכרם ותגמולם לעולם.

zufassen als עון אחריתי ועקבי als Strafe, die mich einst später treffen soll, während ואצרנה עקב (ψ 119, 33) in anderem Sinn aufzufassen ist.[1])

ערבים (I. Reg. 17, 4 und fgg.[2]), die dem Elia Nahrung zutrugen, ist zu übersetzen mit „Kaufleuten"; diese werden so genannt, weil sie für einander mit ihren Waaren eintreten, gleichsam Vermischung machen לפי שדרך הסחרים לערב זה לזה בסחורתם[3]). Ebenso ist מערב in der Wendung ממצא וממערב וממדבר הרים (ψ 75, 6) als „Handel" zu verstehen[4]). Der Sinn ist demnach der: Auf keine der drei hier genannten Arten kann der Mensch zu dauernder Grösse gelangen, weder durch מוצא, die Verwaltung der königlichen Ausfuhr, — vgl. I. Reg. 10, 28 —[5]), noch durch מערב, durch Handel, — vgl.: לערוב מערבן Ez. 27, 34 —, noch durch מדבר הרים, hohe, grosse Redegewandtheit." — vgl. מדברך (Hohes Lied 4, 3) —, sondern nur Gott allein erhöht.

פור (Esther 3, 7[6]) „Loos" ist zurückzuführen auf die Wurzel פרר und ist identisch mit dem talmudischen פירורין, denn das, womit man looste, waren Spänchen, so klein wie Krumen: קסמים קטנים כפירורים[7]).

---

[1]) Hingegen theilt DK im Comm. z. St. im Namen seines Vaters mit: ואי"א ז"ל פי' שכר שתוריני דרך חקך וה יהיה שאצר אותה. Bemerkenswerth sind die etymologischen Ausführungen des Nachmani zu Deut. 7, 12.

[2]) RDK im Wb. art. ערב im Namen seines Vaters.

[3]) IG im Wb. 547, 9 fgg. erklärt das Wort mit Zuhilfenahme von ערבות ψ 68, 5. Dieses bedeutet nach seiner Ansicht die Himmel, wegen ihrer Erhabenheit, so wie ihnen diese Eigenschaft mit לחם אבירים (ψ 78, 25) im Parallelismus zu דגן שמים beigelegt wird. So nennen die Araber den siebenten Himmel, „und dieses ist eine verwandte Bezeichnung". [Wir würden, unseres Erachtens, hier vorziehen die LA. der Oxforder Jes., in Note 25 נרבה, da dieses lautlich und lexikalisch dem hebräischen Wort entspricht, denn נרב bedeutet „fern sein", und durch die Zurückhaltung vornehm und erhaben scheinen]. So bedeuten בני התערובות (II. Reg. 14, 14) die Kinder des Vornehmen, wie auch Jonathan ben Usiel übersetzt [die anderen Ausleger fassen es auf, von ערב bürgen, also Geisel] und so bedeutet auch העורבים die Vornehmen. — DK im Wb. erklärt ערבות mit der Bedeutung עָרֵב angenehm. ומזה נקראו השמים ערבות לפי שהם מובים; fügt aber doch hinzu „im Sinn der anderen Erklärung ונכבדים".

[4]) DK im Comm. zur Stelle im Namen seines Vaters; siehe dort auch die weitere Erklärung.

[5]) Vgl. DK zu dieser Stelle im Namen seines Vaters. — Die anderen Commentatoren fassen מערב: (ψ 75, 6) auf im Sinn von Sonnenuntergang.

[6]) Sef. Hag, p. 140 art. פור.

[7]) Für diese Etymologie siehe als Beleg die Rouen. Glosse 16 bei

פֶּלֶג[1]) bedeutet, gemäss der Grundbedeutung des Wortes „theilen", die von den Gärtnern abgeleiteten Wassergräben behufs Bewässerung des Gartens. Dieses geht auch hervor aus der Stelle Spr. 21, 1 פלגי מים לב מלך ביד ה', wo die Lenkbarkeit der Gesinnungen der Könige seitens der göttlichen Vorsehung unter demselben Bilde dargestellt wird: כמו תעלות המים ששומר הפרדם מוליכם לערוגות הנטיעות פעם לכאן ופעם לכאן[2]). Der Eigenname פֶּלֶג (Gen. 10, 25) ist, nach der im Vers gegebenen Begründung: כי בימיו נפלגה הארץ, so zu erklären, dass mit ihm eine Theilung der Lebensdauer der früheren Geschlechter eintrat, indem der Sohn nur 250 Jahre lebte, während der Vater ein Alter von 500 Jahren erreichte[3]).

(Fortsetzung folgt.)

IG Wb. 567: קרעה, denn קרע, dem hebräischen קרע entsprechend, heisst zerstossen, verkleinern. Die Rouen. Glosse 40 bei IG Wb. 141 zu גורל lautet: חסה וקרעה. IE bemerkt מלה פרסית היא.

[1]) Sef. Hag., p. 141.

[2]) IG der für das Verbum פלג das arabische فلج in der Bedeutung von قسم „theilen" vergleicht, giebt Wb. 574, 24 fgg. das Substantiv فلج mit dem arabischen فَلَج wieder und bemerkt, es sei zu erklären als נהר ינרימן אלעין Fluss, der aus der Quelle hervorkommt, (vgl. auch Bacher, Hebräisch-arabische Sprachvergleichung des IG, p. 51). In einer Schlussbemerkung sagt IG ausdrücklich: nicht befriedigt mich die Erklärung dessen, der das Wort in ψ 65, 10 und Jes. 30, 25 als קסם אללה ואקסאם „Theilung Gottes" auffasst. Damit ist wohl gemeint Saadia, der Jesaia 30, 25 übersetzt: אקסאם (vgl. ZATW IX 161), ebenso wie er נהר פלגין in ψ 46, 5 mit נהר אקסאמהא „der Strom, dessen Theile" wiedergiebt (vgl. Hoffmann l. c. p. 4 — arabisch — Z. 1.) Unseres Erachtens spricht besonders diese Psalmenstelle für die Erklärung des JK., vgl. ס' חקה, p. 28 und ibid. p. 9 zu 5, 15: פלגי מים הם הבנים והבנות הנולדים מאשתך והמשילם למים הנובעים מן הבור. — Derselben Erklärung begegnen wir auch bei IE zu Gen. 11, 1: פלגי מים הם חלקי המים שהנהר יחולק. —

[3]) Ganz dieselbe Erklärung finden wir auch in der längeren Rec. von IE's Comm. zur Gen. (ed. Friedländer p. 58). Vgl. auch die Comm. des RDK 33b.

Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek.

Von

Dr. **M. Grunwald.**

(Schluss.)

Ib. 302 von demselben ein arabischer Brief.

Ib. p. 136. Christianus Schöttgen [1]) an Wolf. Dresd. Oct. 1734.

Interea ad Thermos Toeplicenses valetudinis curandae caussa profectus, et occasionem Judaeos conveniendi nactus, libellos quosdam exiguae molis et pretii vidi, partim quoque mihi comparavi, quorum notitiam in Scheda adjecta habes, et cum Bibliotheca Tua Hebraica comparare poteris.

Uffenbach'sche Briefesammlung vol. 44 p. 367.

קופת הרוכלים' ראש המשכילים' כתם פז הרוממות' לו מעלת תהלת השלמות' נופך ספיר ויהלום' אדברה נא שלום" " "

נעותי שחותי עד מאד לנור הזמן כשמש בזבול' אשר עבר הגבול' בחכמה ובהשכל ולזמן סגולה' לשם להתפארת ולתהלה' וכל עוברי בעמק הבכה, ואשר סגר עליהם מדבר המבוכה' יעבור אל עבר ימיו' ובו ימצא מים חיים אשר לא יכזבו מימיו, בחבורים אשר חבר במאמריו היקרים' ומעשה ידיו המספרים' כבודו ויפעת יקרתו, וכל מעשה תקפו וגבורתו, ובהם הודיע הדעות הנבוכות, הסודות הצפונות', השקולים במאזנים' נחמדים להשכיל ותאוה הם לעינים, כלם להם יכרעו ברך, ויקראו לפניו אברך:

מה אומר על החבור אשר חבר על העורים והפסחים,: אשר בקרן הכפירה נוגחים, המעמידם על עמוד אמונה, למען ישכילו את אשר היה לראש פינה, ויהיו בשערי היושר: ויהיה להם שעת הבושר, ולא יהיה מהם נעים אל אלהים חיים ומלך עולם, ועל זה האנחות, יהפכו להם להנחות, והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות:

מה אדבר על חבור הגוף המפואר אשר בארם, ומקץ הנרדם, אשר יאיר הצדיק באורו, והדרו, והאלהים עליו יציץ נורו, וזה יהיה הנעימות והשלמות, אשר אמרנו בו נחיה ולא נמות, וזה הראה לנו בתורתו את הדרך אשר יכשר, כי עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, ויי' אל אמונה ואין עול צדיק וישר, נתן האושר לאדם בתתו

[1]) Vgl. über ihn All. Deutsche Biogr. Bd. 32. S. 412 f.

לו נוף בהיר ומאיר, וכמאמר דוד כי אתה נרי תאיר, והגה לפנינו לעד, זה צדיקים כאור נוגה וככוכבים לעולם ועד.

מה אנמודק בחבור הנעלח, על בחור אשר בסולם החכמות עלה, ומת בבחרותו, ושמים לא כסה הודו וכמה יפה דבר, וחיילים ינבר, והראה לעין כל, כי אף יהיה דרדע וכלכול · החיות רצוא ושוב · בזמן כי לשקוט על שמריו יחשוב · והכוכב יישר אחרי היותו נוור, והשמש אחרי אשר ישרב יזרח ויחזור, ולא יבחן האל כי אם לגדולים, ובשמים אל לקות(?) אלא לשני המאורות הגדולים · והשלם יסיף על שלמותו כשיצרף, ומדרת הזהב באש אך לא ישרף, כן הצדיק לו יסורין בע" ה"ז כדי לזכות לעולם התחיה, וכמאמר המשורר באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה.

מה אספר שבחיו, בהריחי ריח ניחוחיו, בראותי בקי בלשון הקדש ותרגום, בלשון זך ובלי נמנום ובפירושי חכמי היהודים אשר נשלו פי שנים, כוה הים גדול ורחב ידים, ראיתיו בקי במקרא במשנה ובכולא תלמודא בספרא וספרי ואגדתא, וגם אני הצעיר לומד מצע בספריהם, להבין את דבריהם, אמת כי יאמר האדם, מה לחוח אשר ביער לשלוח אל הארז אשר בלבנון, לפני שמש ינון, ומה לחרש אשר לא שומע וכאלם לא יפתח פה, נרדם ושלפה, לכתוב אל אשר דורש טוב לעמו, נודע ביהודה ובישראל גדול שמו, למי אשר החכמה היתה לו למנה: וינק שדי התבונה, אך לא מקשא ולא מפריך, כי תורה היא וללמוד אני צריך, ואם טוב בעיניו המעשה, זה אשאל ואנסה, יען כי לשרתו עוררתי רעיוני, ולעבדו שנסתי מתני, לצוות לי אני עבדו אם יהיה נרצה, כי לו אני מיחד נפשי ומאודי בנפש חפצה: ואני תפילתי לאל אשר מדד בשעלו מים, ותכן בורת שמים, יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים, כרצון דורש שלומו וטובתו כל הימים עבד נרצע

דון אנטוניו בריגנטי הכותב יום חמשי ט' לחדש סיטימבר"י אלף ת"ר"פ"נ ללידת ישו, ות"מ"נ לפ"ק למנין היהודי' י"ח אלול.

Quanquam minime novite, neque a te cognitus sum usque in praesentem diem, in tantam nihilo minus tamen inter legendum opera eruditissima tua deveni admirationem, ut virtuti eximiae tuae, ne ingratus iudicer, tacere neutiquam potuerim. Quamobrem, aliis, quibus non voveo comparari, literariae Reipublicae bene meritissimis ad te conscribentibus, haec paucula inter monendi incessit cupido, et quidem hebraica, quia aliquando et Saul inter prophetas.

Ebda vol. 16. Oct. p. 315. 316.

Dem Hochwürdigen, Grossachtbaren und Hochgelehrten Herrn Johann Heinrich Majo[1]), S. S. Theologiae Licentiato und der Hochansehnlichen gemeine zu Durlach weitberühmter

---

[1]) 1653—1719 vgl. ADB. X, 123.

und Treueyfferiger Vorsteher p. Seinen Grossgünstigen und Hochgeehrten Herrn Gönner und Gutthäter zu beliebiger Eröffnung. Durlach.

ושלום לאדון הגדול המופלג בתורה כבוד שמו יהיה עמו אשר לא ידעתי את שמו יהיה אלהיו עמו

עמ"י

אלוהים יענה את שלום אדונינו הגאונים הגדולים אשר אין כמוהם בכל העולם אבי החכמים רב פעלים ה"ה האלופים כבוד שמם לערנציים יוחנן פּזחט אנר"ך על הכהנים מדינה נ"ו וא" יוחנן הינריך מיום יצ"ו

מרוב אהבה גדולה המקלקלת השורה באתי להודיע ביום מכ"ת הודו ליי"י כי טוב כל"ח אתן תהילה לאדונינו על כל המובה אשר עשית את עבדך ואנוכי לא ידעתי במה אכפרה ובמה אשא את פניכם הש"י ישלם כל טוב למכ"ת אמן והנה באתי להודיע כי הצליח יי"י דרכי בכל אשר התהלכתי ונתן יי"י רחמים בעיני כל רואי ובפרט (ובפרט) אצל הדוכ"ם והש"רים בעיר המהוללה שטוקך [= Stuttgart] יר"ה ונתנו לי כתבים לעיר המהוללה טיבינק [= Tübingen] אצל הגאונים חכמי ישיבה בעלי תורה שיתנו לי בית גם מטה גם לאכול עמהם על שלחנם ולו אתן תורה ותהלה על כל המובה אשר גמלני וגם יש לי מדת תלמידים בחורים נחמדים ונעימים אנילה ואשמחה בו · ואות ועוד אחרת באתי לבקש ולחנן שתכתוב לי משלומכ' לשמח רוחי ולהודיעני טוב משלום אשתיכם(!) עם כל בני ביתיכ'(!) וכולם ברוכים תהיו ובואת אדע כי מצאתי חן בעיניכם' ושלום רב מאדון השולם ומצאי ד"ש בלב ובנפש ר"ד עבדיכים אדלי[?] ניקלויז הגיטבל בעיר המהוללה המבורג ושלום רב לכל הגאונים גם הכהנים חבריכם כולם יהיו מבורכים אמן.

Ebda vol. 90 p. 317. (Zum grossen Theil Currentschrift).

בס"ד

שלום למר ולתורתו" שפתיו נוטף מפיו תורה" ופנים יפה כאורה" העוסק ביום ובליילה בתורה" הנוסק בגמילות חסדים" לחולים לעניים ולאביונים" האדון הלמדן הגדול בכל הספרים" צדיק והחסיד הקצין והנדיב" גברה רבה" כמהור"ר מוקטר מיא יצ"ו וכל אשר לך שלום" שמחתי אני כי שמעתי הם וכב"ב עומדים בקו הבריאה, הספר שנתן לי האדון אני שלח לאדון אייזנמנר והישב להם האדן על פי אגרת, כתבתי כי האדון אייזנמנר ישוב בחודש אדר הב"על לק"ק פּרנקפורט ואסים הספר שכתב בידו, מאחר ידועה לאדון בביתי מלא ברכה יְיָ ברך לי עם שבעה בנים, ושמחתי אני עם בנים כי, יותר מהרבה זהב וכסף, ונותן שבח לאל הבורא ערב ובקר וצהרים, כלל שעה ורנע. . . .

11. October 1698. Bleibtreu[1]) an Dr. Bielefeld[2]).
Ebda p. 319. 320. Adresse in Current, daneben fehlerhaft in Quadratschrift.

לק"ק ניסא הק"ק

דנא כתב ינתן ליד הנאון א"ב"ד ראש בבית המדרש הלמדן הגדול החסיד ובעל צדקה לעניים ולאביונים כמהור"ר טאקטר מייא יצ"ו:
(daneben: i. e. וחרם לורים) וח"ל
מק"ק פֿרנקבורט הבירה.

לשם יחוד קבה ושכינתיה:

שלום למר ראש בישיבה: שפתיו נוטף אמת דברו: תורה יוצא מפיו נבורה: הוא נותן שבח כל היום לאל גדול ונורא: הוא צדיק וחסיד לעניים ולאביונים ותפילתו עולה למעלה במדרינה עליון: האדון הרב הלמדן ומלומד הגדול נברה יראת חטאים כמהור"ר טוקטר מייא יצו: רד יא שנית שמח לי בקו הבריאה וכב"ב: בקשתי מחילה מן הרב כדי אני שפל אדם כתב לאדון הגדול: אבל יודע אני הוא ענו גדול: המביא זה כתב הוא בן לי אשר לקח אצלי מן הרחוב היהודים והתציא מן אפלה לאורה ושבל עמי וקורא שמו בטבילה יוחנן ווילהלם בלייבדרייא: מפציר אני בהרב עשה חסדו ורחמים לבני עם עצה ודברים איזה בית המדרש ילך: כי אני לא עשה סיועה לבן עם פרוטה: כי אני עני ואביון ושבעה בנים קטנים לי ואין מחיה כלל: רק מה נתנו לי אנשים חסידים ורחמנים: ואני בעל חולה ואין ראוי למלאכה כלל: ופעמים גדול יסורים באברים ולקח אני יסורים באהבה מה שלח לי יי סובל אני באהבה אבל עושר(!) אני בנשמה ואוצר גדול בשמים לי: יי חזק לבי באמונה ישוע משיחנו עד מותי ואחר ראוי(!) אני שבינה פנים אל פנים: אמן:

יי גמולך חסד ורחמים בארץ ובשמים מה עשה לי ולכל אדם:

ודורש בשלום הגאון והרב הגדול המלומד והצדיק החסיד ובעל צדקה וגומל חסד לכל אדם כמהור"ר טוקטר בילפֿעלטי:

ממני עבד פֿיליפום יוחנן בלייבדרייא פה פֿרנקבורט דמיין:

וכתבתיו ב יא מערץ: אלף ושש מאות ותשע תשעים למנין משיחנו:

Ebda. vol. 16. Oct. p. 313. 314.

לרב אהובי היקר והנעלה אדוני אין חקר לחכמתו יחנן הנריך מאי אהבה . . . אהבתיהו שבע הלילתיהו בנילה מִבֹּל חֶמְדָּה אֲהַבְתִּידוּ · וְעַתָּה יְבַקְּשׁוּ מִפִּידוּ הַשָּׁלֵם וְהָחָשׁוּב · אֲדוֹנִי וְקָצִינִי:

---

[1]) Bl. steht auch, nach den Briefen Th. Ungers in der Wolfschen Sammlung zu Schudt in Beziehungen. (Vgl. Wolf, bibl. hebr. I. III, 1834. III, 1313b).

[2]) Bielefeld Christoph (1664—1727) bekleidete in Giessen hohe geistliche Amter vgl. Jöcher, Gel. Lex. s. v.

אָתָּן תְּהִלָּה לַאדוֹנִי עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ · אֶת עַבְדְּךָ וַתַּגְדֵּל חַסְדְּךָ לַעֲשׂוֹת אִתִּי אַךְ טוֹב עַתָּה בָּרוּךְ יְיָ · וְאָנוֹכִי לֹא יָדַעְתִּי בַּמָּה אֲכַפְּרָה וּבַמָּה אֶשָּׂא אֶת פָּנֶיךָ כַּאֲשֶׁר הִגְדַּלְתָּ עָשׂוֹת (!) · אוּלָם חַי אֲנִי כִּי כָּל עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי וְכוֹר אָזְכָּרְךָ בַּמֶּרְחָקִים כִּי רְאִיתִיךָ אוֹהֵב קָרוֹב וְגוֹמֵל חֶסֶד בִּהְיוֹתִי טָרוּד וְעָסוּק הָיִיתָ לִי לְצוּר מָעוֹז וּמִגְדַּל עוֹז · לָכֵן אָנוֹכִי בְּכָל אֲשֶׁר תְּצַוֵּנִי הִנֵּנִי וְלֹא אֶמְנַע מִמְּךָ מְאוּמָה מִכָּל אֲשֶׁר אִתִּי · וַאֲנִי וְכָל כְּחוֹתַי נְתוּנוֹת הֵנָּה לְךָ כָּל הַיָּמִים וְכָל עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי תַּבַּעְנָה שִׂפָתַי תְּהִלָּה לְהוֹדוֹת לְשֵׁם תִּפְאַרְתְּךָ גַּם בָּרוּךְ תִּהְיֶה וְהָיִיתָ וְרָבִיתָ כֹּה תִּפְלַּת עַבְדְּךָ הַצָּעִיר יוֹחָנָן יַעֲקוֹב לאנגישר הבותב ברורלך יו' כ" ניסן שנת א" תרט"פ:

Ferner finden sich ebda. vol. 18 Qu. p. 406 ein hebräischer Bettelbrief an Majus von Joh. Chr. Gottfried [olim Rabbi] und Frantz Heinr. Salmon, p. 812 ein sehr fehlerhafter hebr. Brief an H. M. Kempffer von seiner Schülerin Anna Katharina Brockdorff, geb. von Schlefeldt [?חַאהלְוֶלְד] und vol. 90 p. 262. Jerem. Elchanan Hederi literae supplices ad Regem Poloniae de officio Eccles. impetrando 15. Jan. 1740.

אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ:

אַל־נָא יֵחַר לַאדֹנִי כִּי הוֹאַלְתִּי לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְרַגְלֶיךָ: וְהַ עָשָׂר־שָׁנִים אָנֹכִי עִם־הַכֹּהֵן הָרִאשׁוֹן בְּעִירֵנוּ הַשֹּׁפֵט וְהוֹרוֹת אֶת־בָּנָיו: עֲבַרְתִּיו בְּכָל כֹּחִי וְעַתָּה עַד מָתַי: תְּחִנָּתִי אֵלֶיךָ אֶתְחַנֵּן סְפָחֵנִי נָא אֶל־אַחַת הַכְּהֻנּוֹת לֶאֱכֹל פַּת־לֶחֶם: הֵן אֲנִי אָבִיוֹן וְיָתוֹם וְלִאְמִי עוֹד שְׁלֹשָׁה־בָנִים וְאַרְבַּע בָּנוֹת וְאֵין בָּהֶם עֹשֶׂה לְבֵיתוֹ: רִנָּה כֹּהֵן מֵת וְהִנִּיחַ פָּרָה נִדְלָה: הֲלֹא־תִתֵּן הֵיא דַּי־לֶחֶם וְחֶלֶב לִי וּלְאִמִּי כָּל־יְמֵי חַיָּי: וְאִם לֹא וַאֲנִי צָעִיר אוּלַי־תְּפַלֵּט הֵיא עֶגֶל וְהוּא רַב לִי: אוֹדָה חַסְדְּךָ תָּמִיד וְעַל חַיֶּיךָ וּשְׁלֹמְךָ אֵל יְהוֹה תִּפְלַּת עַבְדְּךָ: יְרֻמְיָהוּ אֶלְחָנָן הַדַּר:

כְּתוּבָה בְּלַעְסְנִיג [in Sachsen]
בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה־עָשָׂר
יוֹם לַחֹדֶשׁ:
לפ"ק ת"ק.

Die Chronik des Achimaaz von Oria (850–1054).

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Die Geschichte des Judenthums in der Diaspora Europa's gleicht heute einem Buche, von dessen erster Hälfte sich nur einzelne schadhafte Blätter erhalten haben. Ganze Lagen sind vermorscht, zerfallen, verloren. Für das ganze erste Jahrtausend nach der Zerstörung des Tempels sind wir in Betreff des Lebens der Juden in der Mehrzahl der Länder Europa's auf versprengte Trümmer, auf verwehte Spuren, unzusammenhängende Reste einst reichbeschriebener Blätter angewiesen. Nichts wäre geeigneter, die Grösse unseres Verlustes uns zu veranschaulichen, den Reichthum der einstigen Bestände uns ahnen zu lassen, als wenn aus Einem Winkel Europa's wenigstens ein Bündel zusammenhängender Blätter unserer Geschichte plötzlich zu unserer Kenntniss gelangte.

Diese Ueberraschung ist uns aber in der That zu Theil geworden. Die Kathedralbibliothek von Toledo hat eine jüdische Chronik aufbewahrt, die in fast lückenloser Abfolge die Geschichte zweier Jahrhunderte aus dem Leben der Juden in Apulien, allerdings nur an der Hand der Geschicke einer einzigen Familie uns vorführt. Aus Gegenden, von denen nur durch einen verwitterten Grabstein, eine abgerissene litterarische Ueberlieferung geschichtliche Kunde zu uns gedrungen war, erhalten wir lebensvolle Bilder, scharfumrissene Anschauungen; Namen, die wie heimathlose Spuckgestalten durch unser Schriftthum huschten, wie Irrlichter den Forscher äfften, erhalten mit Einem Schlage Ort und Zeit zugewiesen; wir sehen geschichtliches Leben und blühendes Gemeinwesen in Provinzen herauftauchen, wo bisher der Weg der Wissenschaft im besten Falle in der Nacht einer Katakombe sich verlor.

Die Familienchronik des Achimaaz b. Paltiel aus Oria, die Perle im zweiten Bande der von Adolf Neubauer in Oxford herausgegebenen Mediaeval Jewish Chronicles[1]), ist ein um so kostbarerer Fund, je weniger wir darauf vorbereitet

[1]) Anecdota Oxoniensia. Semitic Series. Vol. 1, Part. VI p. 110—132.

waren. Keine litterarische Spur liess auf das Vorhandensein des Werkes schliessen, der Urheber war bis auf den Namen vergessen; wenn jemals, so kann man bei diesem Buche sagen, dass das Stück Geschichte, das es enthält, an diesen wenigen Pergamentblättchen hing, dem letzten Exemplare, wie es scheint, das sich in Toledo davon erhalten hat.

Mehr als hundert Jahre vor Abraham Ibn Daûds Chronik sehen wir hier in Süditalien dieses Denkmal geschichtlichen Sinnes entstehen. Das Verlangen, die Erinnerung an seine Ahnen acht Geschlechter hinauf zu verfolgen, treibt Achimaaz b. Paltiel in Oria[1]) im Jahre 1054, alle Spuren der geschichtlichen Ueberlieferung seines Geschlechtes zusammenzusuchen und in einer Reimchronik festzuhalten. Im Frühling des Jahres 1054, das er, wie um das Datum gegen die Mächte der Vergessenheit zu schützen, in dreierlei[2]) Angaben und Gestalten als Jahr der Abfassung seiner Chronik uns vorführt, unternimmt es Achimaaz, die Denkwürdigkeiten seines Hauses, dessen Häupter die ganze Abfolge der Geschlechter hindurch zu den berühmtesten und sagenumwobensten Namen der süditalischen Judenheit gehörten, in dem sicher von den Arabern her beliebten Makamenstile aufzuzeichnen. Wie Sabbatai Donnolo[3]) sehen wir auch ihn seinen Namen wohl nicht am Eingange, aber doch an einer bemerkenswerthen Stelle seines Buches[4]) durch ein Akrostichon in das Gedächtniss der Nachwelt gleichsam eingraben.

Ist somit Urheber und Abfassungszeit des Werkes zunächst innerlich unzweifelhaft bezeugt, so wäre die erste weitere Frage bei der Betrachtung des neuen Fundes die nach der Echtheit und Glaubwürdigkeit des Inhalts. Auch hier würde die Antwort durchaus zufriedenstellend ausfallen, wenn nicht die völlige Neuheit des Ueberlieferten, der Mangel an zeitgenössischen Quellen die Controle so sehr erschwerte und beschränkte. Denn die wenigen Punkte, in denen wir aus

---

[1]) P. 132 Z. 7: אורי קריית חנייתי.

[2]) Nach der mir von meinem Freunde Dr. M. Brann gegebenen Erklärung bedeutet p. 132 Z. 1: ברבים שנים למפרחת שמים 814, da ברבים (= 2+200+2+10+600) 814 ergiebt. Ebenso ist ib. Z. 10: בעת תם קץ als 2 (תם קץ) d. h. [(400+600)+(100+900)]×2 aufzufassen und בבקשתי = 814 hinzuzufügen was 4000 + 814 = 4814 ergiebt. Zum Schlusse erklärt noch Achimaaz ib. Z. 24 ausdrücklich: בשנת ארבעת אלפים ושמונה מאות וארבע עשרה לבריאת עולם אשר ברא הבורא ׳ אספתי זה ספר יחוסי.

[3]) חכמוני Il Comments di Sabbatai Donnolo ed. D. Castelli (Florenz 1880) p. 1—3: שבחי בר אברהם חוק הוא דונולו הגולד מאורם חוק.

[4]) P. 131 Z. 6—10.

anderweitigen Angaben die Aussagen der neuen Chronik prüfen können, besonders die Uebereinstimmung ihrer chronologischen Daten mit den aus der Weltgeschichte bekannten geschichtlichen Ueberlieferungen erwecken für die Wahrhaftigkeit des Chronisten von Oria ein günstiges Vorurtheil.

Achimaaz ist freilich kein Geschichtsschreiber. Die fast mythisch gewordenen leitenden Persönlichkeiten in der Geschichte der jüdischen Bevölkerung Süditaliens vom 9. bis zum 11. Jahrhundert interessiren ihn vornehmlich als seine Ahnen. Die allgemeinen Begebenheiten, die Schicksale der jüdischen Gemeinden seines Landes finden in ihm nur insofern einen Erforscher und Berichterstatter, als sie mit der Geschichte seines Hauses zusammenhängen. Es ist ein Stammbaum, eine Familienchronik in poetischer Form, was Achimaaz liefern will, keine Aufzeichnung geschichtlicher Ereignisse. An diesen sagenberühmten Gestalten aus der Vergangenheit dieses Geschlechtes ist ihm Alles gleich wichtig und überliefernswerth, das Kleine wie das Grosse, das Besondere und Anekdotenhafte wie das Allgemeine und Historische. Achimaaz ist kein Erfinder und kein Schönfärber; so weit wir ihn controliren können, erweist er sich hier als wahr und vertrauenswürdig, gläubig der Sage gegenüber, aber treu und streng in ihrer Festhaltung.

Aber noch ein Anderes beeinträchtigt den Werth seiner Darstellung, der Zwang ihrer Kunstform, die Reimnoth des Makamenstils. Es wäre uns für die scharfe Erfassung des Ueberlieferten ungleich nützlicher gewesen, wenn Achimaaz in schlichter Prosa den Thatsachen Worte geliehen hätte. Statt so manches leeren Füllsels und von der reimesuchenden Phantasie eingegebenen Wortgeklingels hätten wir mehr als Einen bezeichnenden Zug, ja sogar mehr als Eine aufschlussreiche Thatsache seiner Darstellung entnehmen können, die innerhalb dieses Zwanges der poetischen Form keine Stelle fanden.

Allein auch bei diesen Mängeln und selbstauferlegten Hemmungen bietet uns die Chronik des Achimaaz neue und werthvolle Ueberlieferungen genug, von denen die jüdische Geschichte überhaupt, besonders aber die Cultur- und Litteraturgeschichte der Juden in Süditalien Kenntniss nehmen muss, um Irrthümer aufzugeben, das Neue an Bekanntes anzuknüpfen und richtigeren Vorstellungen von der jüdischen Vergangenheit jener Gegenden den Weg zu bahnen. Wir überblicken den Bestand der neugewonnenen Einsichten am besten, wenn wir mit Achimaaz die Reihe der Geschlechter vom Ahn zum Enkel herabsteigen.

Amitthai.

An der Spitze der Ahnen seines Geschlechtes, gleichsam als Heros und Begründer des Hauses steht für Achimaaz ein Mann, der bereits die Eigenschaften, durch die seine Nachkommen glänzen, vorbildlich in sich vereinigt, ein Dichter und ein Gottesgelehrter, Namens Amitthai[1]). Wie Josippon die jüdischen Ansiedlungen in Apulien auf die 5000 palästinensischen Gefangenen zurückführt, die Titus in Tarent, Otranto und anderen Ortschaften sich niederlassen hiess[2]), so erblickt Achimaaz den Ursprung der jüdischen Bevölkerung seiner Heimat in den Kriegsgefangenen Jerusalems[3]), die Titus auf einem Schiffe hierherführte. Für ihn ist Oria[4]) der Stammsitz der jüdischen Gelehrsamkeit von Anfang an, offenbar der Vorort aller Gesetzeskunde und frommen Uebung für ganz Süditalien.

Amitthai verliert sich aber für unsern Chronisten noch völlig im Nebel der Urgeschichte. Kein Ereigniss knüpft an seinen Namen an, selbst die Sage schweigt von seinen Lebensumständen. Er ist nur als Anfangsglied einer stolzen Reihe von Namen, als der Vater der drei Söhne Schefatja, Chananel und Eleasar im Gedächtniss der Nachwelt haften geblieben.

Ehe uns aber Achimaaz die Zeit dieser Söhne schildert, hält er es für geboten, gleichsam den geistigen Hintergrund für die Begebenheiten ihrer Tage durch ein Ereigniss zu beleuchten, das noch in seiner Jugend in Aller Munde lebte, durch das Auftreten des Vaters der Mysterien[5]), Ahrons oder Abu Haruns aus Bagdad, dessen Erscheinen in Unteritalien auf die Zeitgenossen einen so tiefen Eindruck gemacht haben muss, dass die Sage noch zweihundert Jahre darnach wie an einem unerschöpflichen Stoffe an dieser Begebenheit weiterspann.

Ahron.

Dass noch einmal von der mythischen Persönlichkeit, die uns Eleasar von Worms und andere Gebetcommentatoren als den Lehrer des Mose b. Kalonymos oder Mose des Alten

---

[1]) P. 112 Z. 6.

[2]) Neubauer in Jewish Quarterly Review IV, 623 f.

[3]) So verstehe ich p. 112 Z. 4: העיר · [הג]לה אשר מ׳טום עם הגולה ביופי כלולה.

[4]) Neubauer a. a. O. 615 vermisst die Ortsangabe für die Ausschiffung der Gefangenen. Es ist aber p. 112 Z. 4: ובאורן עלו in ובאורי עלו zu verbessern, Oria also deutlich angegeben.

[5]) Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 105.

in den Geheimnissen des tieferen Sinnes der Gebete vorführen [1]), von Ahron, dem Vater der Mysterien, nähere Kunde uns zu Theil werden würde, hätte noch vor wenigen Jahren Niemand zu hoffen gewagt. Wohl hat auch hier das Geranke der Sage den Stamm bereits erstickt, aber es ist kein Zweifel, dass es sich in den bekannten Ueberlieferungen, in denen Ahron als Sohn des Samuel, des Nasi von Babylon, auftritt, und der überraschenden neuen Kunde, in der er als Sohn eines ehrsamen Müllers in Bagdad, aus redlichem Hause [2]) stammend, erscheint, um denselben geheimnissvollen Gast aus dem Morgenlande handelt. Dass er die Heimat aus einem unbekannten Grunde hatte verlassen müssen, das hatte man immer gewusst und überliefert. Jetzt wissen wir auf einmal, was sich die Sage darüber erzählte. Der Meister der Geheimnisse war auch ein Jüngling von übernatürlicher Körperkraft. Als einmal das Maulthier, das die Mühle seines Vaters trieb, durch seine Unachtsamkeit, da er sich entfernt hatte, von einem Löwen zerrissen wurde, spannte der junge Herkules das Raubthier vor die Mühle. Entsetzt sah der Vater das Wunder, das hier geschehen war. Wie ein Vergehen wider die Natur, die den König der Thiere nicht zur Lastarbeit geschaffen hat, wie ein Verbrechen, das nach Sühne schrie, erschien ihm die Kraftprobe des damals schon mit den dunklen Gewalten im Bunde stehenden Sohnes. Drei Jahre lang sollte er zur Strafe unstet von Ort zu Ort wandern, in's Exil gehen, wie der Ausdruck lautete, und dann erst, wenn er den Fehler bereut, in die Heimat zurückkehren dürfen.

Von dem Fluche des Vaters zur Unrast verurtheilt, wandert Ahron von Bagdad nach Jaffa, wo er das erste Schiff besteigt. Die Matrosen auf den Schiffen rechts und links [3]), die er anredete, erfuhren bald, welch ein seltsamer Gast sich da mit ihnen einschiffen wolle. Gab er doch die kühne Versicherung, dass das Schiff, das ihn mitnehmen würde, von räuberischen Anfällen ebenso wie von Sturmgefahren zuver-

---

[1]) Zunz a. a. O. 105 f. und Neubauer in Revue des études juives XXIII, 230—7.

[2]) P. 112 Z. 12. Neubauer, Jewish Quarterly Review IV, 615, lässt irrthümlich die drei Söhne Amitthai's aus der Familie Joab stammen. Ich hege die Vermuthung, dass מביח יואב in musivischem Anklang an Sanhedrin f. 49a nur bedeutet: aus frommem, tadelfreiem Hause. Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, 162.

[3]) Ich ergänze Z. 20: מצא מפה ומפה [ואניות] • בא עד יפה.

sichtlich, wie er im Namen Gottes[1]) versprechen zu dürfen erklärte, verschont bleiben werde. Glücklich eingeschifft, steigt er erst in Gaëta an die europäische Küste. So war hier also Italien das erste Land, das sein flüchtiger Fuss berührte. Ein spanischer Jude, dem er hier begegnete, nahm ihn gastfreundlich in sein Haus auf, in dem er ihn, zumal es ein Sabbat war, der ihn zu ihm führte, reich bewirthete. Aber der tiefblickende Gast sah bald, dass er bei einem gar trauervollen Wirthe eingekehrt war. Es war ihm aufgefallen, dass er die Speisen nicht berührte, die auf die Tafel kamen, was der Feier des Tages gar wenig entsprach. Aber der Wirth entschuldigte sich damit, dass der Jammer ob eines in Verlust gerathenen Sohnes, der auf räthselhafte Weise verschwunden war, ihm auch die Sabbatfreude verleide. Ahron tröstete ihn jedoch und ermunterte ihn, dem Sabbat die Ehre zu geben, da er ihm die Versicherung bringen könne, das Kind zur Stelle zu schaffen, wenn es überhaupt am Leben sei, oder mit Sicherheit zu ermitteln, ob es den Tod gefunden. Am Sonntag darauf liess er sich die Wege zeigen, die das Kind hatte zu gehen pflegen, und fand gar bald im Hause einer Hexe in der Gestalt eines an eine Mühle gespannten Esels das verzauberte Kind. Als aber das schamlose Weib, obzwar es sich durchschaut sah, der Aufforderung, das Kind herauszugeben, nicht nachkommen wollte, ergriff Ahron den Esel, führte ihn aus dem Hause, um ihm alsbald die Gestalt des verschwundenen Kindes wiederzugeben, das er dem beglückten Vater zurückstellte.

Das war Ahron's erste Wunderthat auf italienischem Boden. Es duldete ihn aber nicht länger in Gaëta; wie den ewigen Juden der Sage treibt es ihn von Ort zu Ort. In Benevent[2]) lässt ihn die Ueberlieferung wieder Halt machen. Der Ruf seiner wunderthätigen geheimen Kräfte war ihm vorangegangen. Wie Ein Mann ging die Gemeinde ihm entgegen, als das Gerücht sich verbreitete, welch ein Frommer in ihre Mauern einziehen sollte. Die Gelegenheit, die mit allen Geheimnissen dieser Erde in Fühlung stehende Spürkraft ihres Gastes kennen zu lernen, sollte in der Gemeinde nicht lange auf sich warten lassen.

---

[1]) Ich glaube, die Lücke ib. ביניכם [ ] • • אמר למלחים רשים אדוכים durch die Worte: ביניכם [אכנם • שוכן הכרובים בשם] ergänzen zu dürfen.

[2]) P. 113 Z. 9—114 Z. 15.

Als am ersten Sabbat ein jugendlicher Vorbeter vor die versammelte Gemeinde hintrat, um mit seinem lieblichen Vortrage alle Andächtigen zu entzücken, merkte Ahron allein, dass man es da mit einem längst Verstorbenen zu thun habe. Statt nämlich den Gottesnamen beim Barchu auszusprechen, hatte der Vorbeter ihn unterdrückt und durch seinen Gesang über die Auslassung hinwegzutäuschen versucht. Sofort herrschte ihn Ahron mit dem Befehle an, im Gebete innezuhalten, denn ihm war es blitzartig klar geworden, dass eine abgeschiedene Seele, ein Todter, der nach dem Worte des Psalmendichters (115, 7) Gott nicht preisen dürfe, hier vor die Gemeinde hingetreten war. Bald war die Ahnung zur Gewissheit geworden. Ein reumüthiges Bekenntniss des Jünglings, der dem Drängen Ahron's nicht zu widerstehen vermochte und von den Versammelten nur die Versicherung forderte, dass sie seine Sünde auf sich zu nehmen bereit seien, bewies der Gemeinde, dass der Mann in ihrer Mitte weilte, vor dessen Auge das Verborgenste offen lag.

Der hier in Benevent als Vorbeter auftrat, war ein Jüngling aus Jerusalem. Ein frommer Mann, Namens Achimaaz, der ohne jede nähere Angabe über seine Heimat[1]) und Stellung plötzlich in unserer Chronik auftritt, aber offenbar ein Süditaliener, der ein Gelübde gethan hatte, wiederholt nach Jerusalem zu pilgern, hatte dort an ihm Gefallen gefunden und von dessen Mutter ihn sich ausgebeten, der er ihn unversehrt zurückzubringen sich verpflichtete. Als Achimaaz dann in der Heimat mit seinen gelehrten Freunden, dem Schuloberhaupte und dessen Jüngern[2]) beim fröhlichen Mahle sass, ward an den fremden Jüngling die Aufforderung gerichtet, durch seine Lieder die Versammelten zu ergötzen. Da bemerkte Achimaaz, dass einem ehrwürdigen Greise in der Gesellschaft, während der Sänger sich vernehmen liess, unaufhaltsam die Thränen aus den Augen stürzten. Unheil ahnend, beschwor er den Greis, ihm den Grund seiner Ergriffenheit nicht vorzuenthalten. Da erfuhr er zu seinem Entsetzen, dass dem jungen Leben schon das Ziel gesetzt war und er den Knaben, den er der Mutter zuzuführen sich eidlich verpflichtet hatte, in der kürzesten Zeit verlieren werde. Als die Versammelten seinen grenzenlosen Jammer sahen, entschlossen

---

[1]) Es ist jedoch möglich, dass p. 113 Z. 22 in den Worten: איש ירדני היה ביומו • ור׳ אחימעץ שמו das verdächtige ביומו einen Ortsnamen verbirgt.

[2]) Ib. Z. 27: עם ראש הישיבה • ותלמידי הרחבה.

sie sich zu dem einzigen Mittel, das helfen konnte. Sie schrieben den heiligen Namen Gottes, den unaussprechlichen, nieder, schnitten dem Knaben in die Mitte des rechten Arms, legten das Amulet in die Wunde und hatten so den bereits dem Tode Verfallenen den Mächten der Unterwelt entwunden. Der Knabe war dem Leben wiedergegeben, aber einem Leben der Unrast, das nicht sterben konnte und von Ort zu Ort in ruheloser Hast zu wandern sich verdammt fühlte. Jetzt war sein Geheimniss erkannt worden, die müde Seele lechzte nach Ruhe. Man sollte das Leichentuch[1]) herbeibringen, auf dem sein gehetzter Leib entseelt niedersinken wolle. Ein Schnitt in die willig preisgegebene Stelle seines rechten Arms, und das Amulet war entfernt; ein entseelter Körper lag auf dem Boden.

Aber die eigentliche Glanzepoche in dem Wanderleben Ahrons fällt in die Jahre, die er in Oria[2]) verbrachte, wohin er sich nach seinem vorübergehenden Aufenthalte in Benevent begeben hatte. Hier, in dem Brennpunkte des jüdischen Lebens in Italien, wo ganz besonders die Söhne Amitthai's, Schefatja und Chananel, bereits ihre ruhmvolle Wirksamkeit begonnen hatten, fand Ahron nicht nur zur Bethätigung seiner Geheimkünste, sondern mehr noch zur Entfaltung seiner tiefgründigen Gelehrsamkeit und zur Fortpflanzung seiner aus Babylonien mitgebrachten Gesetzeskunde überreiche Gelegenheit. Die Lehrhäuser der Gemeinde blühten auf wie unter wundersamer Berührung. Es war, so malte die späte Ueberlieferung noch die tiefen Wirkungen dieses ergebnissreichen Besuches aus dem Morgenlande aus, als ob der Tempel nie zerstört worden wäre, als ob das Gesetz noch in seiner vollen Ausdehnung Leben und Anwendung besässe, die Urim und Thumim noch beständen, die Priester noch im Amte wären und der Gerichtshof der Synhedrin noch tagte. Man erzählte sich sogar, dass Ahron die vier Todesstrafen aus der alten Zeit wieder eingeführt habe, und überlieferte vier Vergehungen, bei denen er thatsächlich diese vier verschiedenen Todesarten, Strang, Köpfung, Steinigung und Verbrennung, hatte ausführen lassen[3]). Eine dieser Ausschreitungen knüpfte an den Namen eines Theophilo an, der durch eine denkwürdige Handlungsweise noch als Schuldbeladener der Vergessenheit sich entzogen hatte.

---

[1]) So ist wohl p. 114 Z. 13 ודביאו השמלה • ושליה טלה zu verstehen.
[2]) Auch hier p. 114 Z. 16 in אורן verdorben.
[3]) So verstehe ich p. 114 Z. 24—27.

Als man nämlich Theophilo zum Richtplatz schleppte, trat der christliche Befehlshaber der Stadt, die Execution vereitelnd, dazwischen, indem er dem Delinquenten Befreiung versprach, wenn er zum Christenthum übertreten würde. Theophilo nickte wohl zustimmend, erwies sich aber, als man ihn nachher auf dem Stadthause einem Verhör unterwarf, als rückfälligen glaubenstreuen Juden. Empört über diesen Trug und Starrsinn, liess man ihn peinigen, und als die grausamsten Qualen sich erfolglos erwiesen, ihm Hände und Füsse abhauen und seinen verstümmelten Leib noch in den Kerker werfen. Ein Jude erbarmte sich seiner und versah ihn ein Jahr hindurch mit Speise und Trank. Am Vorabende des Versöhnungsfestes, als wieder einmal sein Wohlthäter bei ihm eintrat, traute Theophilo trotz seiner eigenen vornehmen Abstammung dem dürftigen Manne sein Töchterchen an, indem er vor drei Zeugen, die er ihn holen geheissen hatte, die Ehe als geschlossen erklärte. Als nach dem Versöhnungsfeste der neue Schwiegersohn gewohntermaassen in den Kerker kam, war Theophilo, wie er es Tags zuvor bereits verkündet hatte, verschwunden auf Nimmerwiedersehn [1]).

Aber auch in Oria war für Ahron nicht länger seines Bleibens. Von hier wandte er sich nach Bari [2]), wo ihn die Sehnsucht nach der Heimat — seine Wanderzeit war längst abgelaufen — wieder ein Schiff besteigen hiess, das, wie wir sehen werden, kein irdisches Machtgebot zum Hafen zurückzukehren zwingen konnte.

Wer etwa, durch die Herkunft des Wundermannes aus Babylonien und auch durch die Erwähnung von Bari veranlasst, die Sage von Ahron für einen entstellten Nachhall der Ueberlieferung von den vier babylonischen Talmudlehren erklären wollte, die auf der Fahrt von Bari vom Admiral Ibn Romahis gefangen genommen wurden und wie Saaten des Talmudstudiums an allen Küsten, an denen sie losgekauft wurden, jüdisches Wissen aufspriessen und erblühen liessen, der wäre auf falscher Fährte. Der Kern des geschichtlichen Ereignisses, der durch die Nebel der Sage von Ahron hindurchscheint, hat sich rund ein Jahrhundert vor der Gefangennahme der vier Gelehrten aus Pumbeditha [3]) zugetragen. Achimaaz

---

[1]) Diese Episode hat Achimaaz p. 121 Z. 18 — 122 Z. 5 nachgetragen.

[2]) p. 119 Z. 4, wo für Ahron ואבו אתרן steht, das ich jedoch in ואבן אתרן verbessere.

[3]) Vgl. Halberstam in Jewish Quarterly Review VI, 596.

weiss so wenig von den Sitzen der Talmudgelehrsamkeit in Babylonien und ihren Trägern, dass fast selbst der Name Gaon in seinem Wörterbuche fehlt[1]).

Dagegen schliesst die Ueberlieferung von der Schulengründung und dem Unterricht Ahrons in Oria sich eng an das, was die Berichte der alten Gebeterklärer von der Unterweisung erzählen, die Mose b. Kalonymos in Lucca durch den Babylonier Ahron erfahren haben soll. Wir werden Ahron nicht länger „in die Erdichtungen der Traditionarier" verweisen[2]), sondern von ihm als geschichtlich annehmen, dass ein vielbewunderter Gelehrter, erfüllt von der Weisheit der Talmudmeister, der Gaonenschulen, um die Mitte des neunten Jahrhunderts in Italien erschienen ist, das er vom Norden bis zum Süden, lehrend und wie ein Ueberirdischer angestaunt, Saaten der Anregung und Erinnerung ausstreuend, durchzogen hat, um es wieder, der Heimat zustrebend, unaufhaltsam zu verlassen.

Silano von Venosa.

War es der Name des frommen Jerusalempilgers Achimaaz, an den sich auch die folgende Erzählung knüpft, oder war es der Zusammenhang der von Ahron verhängten Strafen und des in Venosa geschleuderten Bannes, was den Chronisten leitete, jedenfalls fühlte er das Bedürfniss, noch bevor er in den Bericht über die Söhne Amitthais eintritt, eine Episode[3]) zu erzählen, die trotz ihrer Dunkelheit unsere culturgeschichtliche Kunde von den Zuständen der Juden in Süditalien um manchen werthvollen Zug bereichert.

So trümmerhaft und uncontrolirbar auch die sieben Epitaphien von Venosa sich darstellen, die aus dem neunten Jahrhundert uns überliefert sind[4]), so helfen sie doch das Bild eines blühenden jüdischen Gemeindewesens uns vorführen, aus dessen Mitte in dem 846 verstorbenen Nathan b. Ephraim ein gelehrtes Schuloberhaupt uns entgegentritt, das der Ehrentitel eines Führers seiner Zeit verherrlicht[5]). Die Episode in der Chronik von Oria lässt uns noch deutlicher in das Leben der Gemeinde Venosa hineinblicken. Es muss

---

[1]) Nur p. 128 Z. 26 heisst es: לבבל לישיבת רגאונים.

[2]) Zunz a. a. O. 106.

[3]) P. 114 Z. 29—115 Z. 25.

[4]) G. J. Ascoli, iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano p. 67—77; D. Kaufmann in Göttingische Gelehrte Anzeigen 3. August 1881 p. 964—981.

[5]) Ascoli a. a. O. 71 Nr. 26: איש מכובד ובעל חכמה רב(?) ישיבה ומנהיג דורו.

hier bereits die feste Einrichtung bestanden haben, allsabbatlich im Anschluss an die Vorlesung der Wochenabschnitte die Schrifterklärung aus einem Midraschwerke folgen zu lassen. Ein Gelehrter aus Palästina, der Venosa[1]) besuchte, war hier zurückgehalten worden, der allwöchentlich im Gotteshause das Amt des Predigers versah. Das Midraschwerk, das den Predigten zu Grunde gelegt zu werden pflegte, lag in der Synagoge, um für die Vorträge zur Hand zu sein. Da der Gelehrte aus dem Morgenlande seine Auslegungen sicher hebräisch vortrug, so war in der Person des gelehrten und auch als synagogaler Dichter sich bereits hervorthuenden R. Silano[2]) ein Meturgeman gleichsam, ein Dolmetsch bestellt, der in der Landessprache das Vernommene der Gemeinde sofort zum Verständniss brachte. Aber Silano war auch ein Spottvogel, der dem zugereisten Prediger gern einmal ein Bein stellen mochte. Ein vielbesprochener Vorfall brachte die ersehnte Gelegenheit dazu. An einem Markttage, an dem die Dorfleute mit ihren Wagen nach der Stadt zu kommen pflegten, war ein Streit entstanden, in den auch die Weiber von Venosa thätig eingegriffen hatten. Mit ihren halbversengten Ofenschürhaken waren sie aus den Häusern auf die Gasse gestürzt und mit den streitenden Dorfleuten handgemein geworden. Dieser lächerliche Vorgang sollte in die Predigt hineingeschmuggelt werden. Mitten in den Wortlaut des Midrasch zum Wochenabschnitt schrieb Silano in knappen Versen[3]) die Geschichte dieses komischen Vorfalls auf eine Stelle, deren heiligen zwei Zeilen langen Text er zuvor sorgfältig weggekratzt hatte. Als der ahnungslose Prediger in seinem Vortrage zu dieser Stelle gelangte und die bedenklichen Worte unbedacht zur Verlesung brachte, eilte sein Dolmetsch, der überraschten Gemeinde davon Mittheilung zu machen, wie der neueste Stadtklatsch bereits in der Predigt eine Stelle gefunden habe. Allein die leichenfahle Blässe des ob dieses Fallstricks entsetzten Redners zeigte bald, von wem der lose Streich aus-

[1]) P. 114 Z. 30: בבינוסי. Bei Neubauer ist der Ortsname nicht erkannt, daher er denn auch im Index gänzlich fehlt. Jew. quart. Review IV. 615 spricht Neubauer irrthümlich von R. Silano, at Benevento.

[2]) Ascoli's Schreibung des Namens סילנו, p. 84 Nr. 39 auf dem Epitaph von Tarent, Silano wird durch die von Lenormant in Gazette archéologique VIII, 208 mitgetheilte entsprechende lateinische Grabschrift bestätigt: Samuel filius Silani. Neubauer a. a. O. schreibt: Selano.

[3]) P. 115 Z. 7: באו האנשים בקרון • ויצאו ה(א)נשים מפורין • ודיבו האנשים בפורקן.

gegangen war. Silano ereilte denn auch bald die verdiente Strafe, die in der Gestalt eines strengen Bannes im Lehrhause über ihn verhängt wurde.

Jahre hindurch fand Silano die Zeit, seinen Uebermuth zu bereuen, bis auch für ihn die Stunde erschien, die ihm die Achtung der Gemeinde wiedergab. Auf seinen Pilgerfahrten nach Jerusalem war der fromme Achimaaz einmal in Venosa eingekehrt. Es war die ernste Zeit vor dem Versöhnungsfeste, in die sein Besuch fiel. Keinem Würdigeren konnte die Gemeinde das Ehrenamt des Vorbeters beim Morgengottesdienste der zehn Busstage übertragen. Das war für Achimaaz die gewünschte Gelegenheit, den geächteten Lehrer mit den Seinen zu versöhnen. Unter den Bussgebeten, die er nach der unbeschränkten Freiheit des Vorbeters in jenen Tagen [1]) zum Vortrag brachte, wählte er sich ein synagogales Gedicht Silano's [2]) aus, das die Betenden durch die süsse Inbrunst, mit der es der frommen Lehrer Israels, vielleicht der zehn Märtyrer [3]) gedachte, zu Thränen rührte. Als nach dem Gottesdienste Alles den Namen des Dichters, des frommen Liedermundes erfahren wollte, dem so erhabene Töne zum Preise der Lehrer Israels und so strafende Accente gegen dessen ungläubige Feinde entströmten, eilte Achimaaz, die Fragenden durch die Antwort zu beschämen: Der süsse Mund ist Euer geächteter Silano. Der Bann ward aufgehoben, der lose Streich vergeben und vergessen, Silano aber von Neuem der Liebling seiner Gemeinde.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Zunz, die synagogale Poesie des Mittelalters p. 61.

[2]) Die offenbar verderbte Stelle p. 115 Z. 18: דתחיל בסליחות ותחנונים • שד ברינונים • באחד שהיה ר׳ סילנו איש אמונים ist vielleicht so zu verbessern, dass statt שד, für das die Handschrift שר bietet, שר gelesen und שהיה entweder in שחוה verändert oder zu [מחבר] שהיה ergänzt wird. Das אלה וכחש ורצח • [ונחש l.] וכחש anfangende Gedicht ist für uns vorläufig verloren.

[3]) Die räthelhaften Worte ib. Z. 19: כנע בזכר קדמונים • החליף רבנים • וגרמו חמנים • חילף דמינים sind ohne Kenntniss des Gedichtes kaum zu erklären. Statt des sinnlosen וגרמו חמנים könnte an: ונראו חכמנים gedacht werden, so dass die Stelle synonym zu רבנים besagte: er setzte die Rabbinen ein, so dass an Stelle der Nichtjuden die Gelehrten erschienen. חכמנים, an das Donolo's Titel חכמוני erinnert, entspräche חכמים = חדל = רבנים. Vgl. p. 120 Z. 18: חנגאל חכמוני.

Geschichte und Annalen der Dyhernfurther Druckerei.

Von
Dr. **M. Brann.**

Eine der jüngsten Städte Schlesiens ist Dyhernfurth. Ihre Entstehung und ihren Namen verdankt sie dem „Kais. Kgl. Rath, Kämmerer und Ober-Ambtskanzler in Ober- und Nieder-Schlesien“ Georg Abraham Freiherrn von Dyherrn[1]). Kaiser Leopold I. erwies diesem hochgestellten Beamten „umb seiner geleisteten ersprüsslichen Kriegs- Vndt anderen Dienste wiellen“ unterm 20. Januar 1663 die grosse Gnade, seinem Gute Przig[2]) die Stadt-Gerechtigkeit mit zwei Wochen- und vier Jahrmärkten zu verleihen und zugleich zu bestimmen, dass die Stadt in Zukunft „Dyhernfurth benahmet“ werden solle[3]). Zu den Gerechtsamen, die bestimmt waren, das

[1]) Geb. 1614, erzogen von dem durch seine Verdienste um die Kartographie Schlesiens bekannten Jonas Scultetus (Z. [= Zeitschr. des Vereins f. Gesch. u. Alterth. Schlesiens], XXIII, 224). Am 14. October 1646 verlor er seine Frau Sabina geb. v. Gerssdorff (geb. 16. September 1616). Am 12. Juli 1655 wurde er in den Freiherrnstand erhoben. Lob- und Glückwunschgedichte, an ihn gerichtet, 1657 von Joh. Georg Sobek von Kornitz, 1660 und 1663 von Ephr. Ign. Naso in Schweidnitz, 1666 aus Anlass der Einweihung der Hedwigskirche in Dyhernfurth, 1670 an seinem Geburtstag von der studierenden Jugend bey den PP. Societatis Jesu zu Gross-Glogau, bewahrt die Breslauer Stadtbibliothek auf. Nach Sinapius (Schl. Curiositäten I, 187) war er ein „unvergleichlicher Herr“, der die Kgl. Ober-Amts-Kanzlei-Charge „mit vortrefflichem Ruhm“ geführt hat und nachher Landeshauptmann des Fürstenthums Glogau gewesen ist. Anders urtheilt freilich über diesen „Glogauischen Saul“, der sogleich nach dem Antritt seines Amtes „die Glogauischen Herren Land Stände wenig anders als Pauern zu tractieren, ihre Freiheiten zu unterdrucken und absonderlich die noch übrige Evangelische Glaubens Uebung wurtzelauss zu rotten“ anfing, der kurbrandenburgische Rath und Resident Paul Winkler in Breslau (st. 1. März 1686), in seiner Selbstbiogrbphie (Z. III, 136). Er starb 26. October 1671. Ueber s. altes Geschlecht vgl. J. Siebmacher's grosses und allgemeines Wappenbuch, Bd. VI, 8. Abth., 2. Theil, bearbeitet von C. Blažek (Nürnberg, 1890), S. 28 und Tafel 18 Kneschke, Neues allgemein. deutsches Adels-Lexikon II, 613. v. Ledebur, Adels-Lexicon I, 187.

[2]) Daneben kommen die Varianten Brzieg und Prziegk vor.

[3]) Kgl. Staatsarchiv in Breslau, Ortsacten Dyhernfurth.

materielle Wohl der neuen Bürgerschaft zu heben, gewann der Grundherr bald auch ein Privileg, das geeignet wär, dem Oertchen eine gewisse Bedeutung im Bereich der Intelligenz zu verschaffen. Er erwarb am 12. Juli 1667 die Berechtigung, in seiner Stadt eine Buchdruckerei [1]) zu errichten, und was er in seinem staatsmännischen Gemüthe vorahnend geschaut hatte, erfüllte sich, wenn auch in einer anderen Wendung als in derjenigen, die er selber von vornherein für die gerade Entwickelung zu halten geneigt gewesen wäre. Als nämlich der erste Nutzniesser des Privilegs Johann Theophil Kopydlansky mit seinem Unternehmen nach kurzer Frist gescheitert war [2]) und sich Jahre lang neue Bewerber nicht gemeldet hatten, entschloss sich der Inhaber [3]), einem jüdischen Buchdrucker die Ausübung des Privilegs zu gestatten. Der denkwürdige Tag, an welchem der Vertrag mit dem neuen Unternehmer rechtskräftig wurde, war der Geburtstag der jüdischen Gemeinde des Städtchens. Das bescheidene Ereigniss hatte für diejenigen Juden, die nach dem dreissigjährigen Kriege sich hie und da

---

[1]) Sie begann ihre Thätigkeit am 1. Mai 1668. Das erste litterarische Erzeugniss, das hier erschien, hat folgenden Titel: Glückwünschender ZVRVF an Dehn Hochwohlgeborenen Herrn, Herrn Georg Abraham FREYHERRN VON DYHERRN, HERRN zu Dyhernfurth, Gloschkau, Ganscherau und Wahren pp.: Der Röm: Kayserl.: auch zu Hungern und Beheimb Königl. Mayestät Rathe, Cämmerern des Gross-Glogawischen Fürstenthumbs vollmächtigen Landes-Haubtmann, als Ihro Freyherrl. Gnaden in Dehro Stadt Dyhernfurth zu Dehro unsterblichem RVHM ano 1668. den 1. May eine Buchdruckerey aufrichten liess, gehorsambst übererreicht von Johann — Theophilo Kopydlansky, Buchdruckern daselbsten. Die erste Strophe des überschwänglichen Liedes — es hat deren neun — lautet: „Wie soll nicht grosser Dyhrn der gantze Helion (!) || Die Musen alle neun in deinen Diensten leben || Ein ewiges Gerücht das schöne Werk erheben || Apollo setzt DIR selbst die immer grüne Crohn || Von seinen Zweigen auf und schätzet sich beglücket || Dass sein gelährtes Reich von newem wird beschicket". Und die letzte: „Nimm von mir, Grosser Herr, die Erstlinge geneigt || Dein Knecht wird künfftig sich was mehres unterfangen || Und die Stadt Dyhernfurth noch diesen ruhm erlangen || Dass ihre Presse viel und volle Schrifften zeigt. || Die Musen ingesambt (!) versamblen sich und schlüssen: || Wir wollen Dehn von Dyhrn für unsern Phebus (!) grüssen."

[2]) Vgl. Schles. Provinzialblätter 114 (Jahrg. 1841), S. 544. Z. XX, 66. XXIX, 259 f. und Breslauer Stadtarchiv F. 8, 25 (Libri ad reges et principes) fol. 160.

[3]) In den Besitz des Städtchens war inzwischen die Familie von Glaubitz gekommen (v. Saurma-Jeltsch, Wappenbuch der Schlesischen Städte, S. 44). Grundherr war damals Christoph Franz v. Glaubitz aus dem Hause Brieg, der am 13. April 1699 das Freiherrn-Diplom erhalten hat. (v. Ledebur a. a. O. I, 262 f. Blażek a. a. O. II, 40. Kneschke a. a. O. III, 536).

in schlesischen Städten eingefunden hatten, eine gewisse Wichtigkeit. Wurde doch hier trotz der wiederholten Fürstentagsbeschlüsse, welche seit hundert Jahren den Juden überall im Lande, ausser in Glogau und Zülz, das Wohnrecht versagten[1]), zum ersten Mal wieder einem Glaubensgenossen und seiner unentbehrlichen Clientel die erste Ansiedelung gestattet. Bei Weitem folgenreicher ward es für den Ruf des Städtchens, dessen typographische Erzeugnisse bald weit und breit in wachsender Anzahl Verehrer, Käufer und Leser fanden. Nirgends in Polen, Litthauen und Russland gab es damals eine hebräische Druckerei[2]). Die Juden dieser Länder, ausgezeichnet durch asketische Frömmigkeit und durch den bewundernswerthen Fleiss, den sie auf das Studium der schriftlichen und mündlichen Lehre verwendeten, waren darauf angewiesen, ihre Bücher entweder auf dem höchst langwierigen Wasserwege über Danzig und Memel aus Amsterdam[3]) oder auf dem äusserst kostspieligen Landwege über Leipzig und Frankfurt a. O., wohin sie nur vergleichsweise lose Handelsbeziehungen hatten, kommen zu lassen. Um so lebhafter war ihr Handel nach Breslau. Etwa zwei Drittel des gesammten Verkehrs, bei dem alljährlich etliche hundert Tausend Thaler umgesetzt wurden, befand sich damals, wie actenmässig[4]) feststeht, in ihren Händen. Dadurch erklärt es sich leicht, dass sie nach Belieben ungehindert kürzeren oder längeren Aufenthalt hier nehmen konnten[5]). Ja aus einzelnen Gemeinden, z. B.

---

[1]) Vgl. meine Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, S. 3, n. 1.

[2]) Vgl. JT [= Art. „Jüdische Typographie und jüdischer Buchhandel von M. Steinschneider u. D. Cassel in Ersch und Grubers Encycl., 2. Section", 28. Th.], S. 74, vgl. 66. Die von Uri Phöbus ha-Levi aus Amsterdam in Zolkiew eröffnete begann erst 1693 ihre Thätigkeit und erfreute sich, da die Ausstattung äusserst mangelhaft war, auch dann keiner grossen Beliebtheit.

[3]) Wir halten dafür, schreibt der Magistrat zu Breslau am 7. Februar 1685 an das Kgl. Oberamt daselbst in einem Gutachten, in welchem er die Aufrichtung einer hebr. Buchdruckerei in der Nähe der Stadt widerräth, dass „weil ... in Holland zu Amsterdam drey starke Jüdische Druckereyen seyn, aus welchen die Bücher zur See nacher Dantzig und der Memmel gebracht und damit die Juden in Pohlen und Litthauen versehen werden, Allerhöchstgedachte Ihro Kayser- und Königl. Mayst. von der im Lande Schlesien intentirten Druckerey ein schlechtes Emolumentum zu gewarten haben würden." (Stadtarchiv Breslau F. 8, 25 fol. 160).

[4]) Kgl. Staatsarchiv St. Breslau II, 26 d. Zimmermann, Gesch. und Verf. d. Juden in Schlesien, S. 27 ff. Grünhagen, Gesch. Schlesiens II, 383 ff.

[5]) Vgl. meine Gesch. d. Landrabbinats in Schles., S. 9 ff.

aus Kalisch, Krotoschin, Lemberg und Lissa, gab es ihrer stets so viele am Orte, dass sie Betstuben zu täglichem Gottesdienste einrichteten und unterhielten. Kaufkräftige Abnehmer gab es sonach genug für einen jüdischen Buchdrucker und Buchhändler, wofern es ihm nur gelang, das Recht zur Ausübung seines Gewerbes zu erhalten. Leicht war es nun keineswegs, die mannigfachen Hindernisse, die sich der Ausführung des Unternehmens in den Weg stellten, zu beseitigen. Aber der Thatkraft, Umsicht und Ausdauer des neuen Unternehmers war es gegeben, der endlosen Schwierigkeiten glücklich Herr zu werden.

Dieser neue Unternehmer war bekanntlich einer der wenigen Juden des achtzehnten Jahrhunderts, der „Ernten sammelte für spätere Jahre“ [1]). Es war R. Schabtai Bass [2]), der Begründer der wissenschaftlichen Bücherkunde unter den Juden. Als er im 44. Lebensjahre daran ging, sich in Schlesien anzusiedeln, hatte er bereits eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Der polnisch-schwedische Krieg vom Jahre 1655, der entsetzliches Elend über die Judenschaft des polnischen Reiches brachte und seiner Heimatsgemeinde Kalisch allein an die sechshundert blutige Opfer kostete [3]), hatte ihn seiner Eltern [4]) beraubt und nach Prag verschlagen. Hier lernte er den Talmud bei R. Meir Wärters [5]) und erhielt Gesangunterricht von R. Loeb Schir ha-Schirim [6]), in dessen Familie, wie der Zunamen beweisen soll, die Sangeskunde seit mehreren Geschlechtern erblich war. Seine Anlagen und Kenntnisse verschafften ihm dann das Amt eines Bassisten in der sagenumwobenen Prager Altneuschul. Die reichliche Musse, die ihm sein bescheidenes Amt liess, widmete er litterarischer Thätigkeit. Mit seinem scharfen Blick für das Praktische erkannte er richtig die Schäden der Jugenderziehung und der gelehrten Bildung seiner Zeit und bemühte sich redlich, ihnen

---

[1]) Zunz, Zur Gesch. und Litteratur, S. 27.

[2]) Wolf, Bibl. Hebr. I, p. 12—15. I. III. IV. Nr. 1923. II. p. 957 f. Steinschneider C. B. Nr. 6862. 9062. JT. S. 87.

[3]) מים הין, ed. Gurland im Jahrb. אוצר הספרות IV, 426.

[4]) Sein Vater hiess R. Joseph b. R. Jacob; Zunz, z. Gesch., S. 245.

[5]) Ueber R. Meir b. R. Simon Wärters, „der in der Altschul thut שיעורים sagen“ und im Schebat 1693 (Hock-Kaufmann משמרות קק פראג, S. 120) gestorben ist, vgl. Steinschneider C. B. 6330. 3203. 3343. 3626. 3686.

[6]) Ueber den Bassisten Loeb Schir ha-Schirim s. Wolf III, Nr. 1358c. Nach Hock-Kaufmann (s. a. O., S. 363) st. s. Frau Cheile, Tochter des R. Bendit Asch, Sonntag, 11. Mai 1704 und s. Sohn Eisik im Jahre 1714.

abzuhelfen. Um zunächst bei den Jugendlehrern den Mangel an grammatischen Vorkenntissen und die Unfähigkeit zu beseitigen, beim Uebersetzen der hl. Schrift für die hebräischen Wörter die richtigen deutschen zu finden, gab er im Jahre 1669 [1]) von Neuem das jüdisch-deutsche Glossar heraus, das Mose Särtels[2]) zur hl. Schrift verfasst hatte, und versah es mit einem grammatischen Vorwort. Interessant sind die kurzen Bemerkungen, mit denen er die sehr selten gewordene neue Auflage einleitet.

Er äussert sich wie folgt:

Hert zu meine sag, ir wert mir danken al euer tag,
nemt ir das (חשוב ספר[3] in der hant, macht euch in der (הקדמה[4] wol bekant,
es seinen vil (לומדים[5], das (גמרות[6] wol kenen, und in (דקדוק[7] nit bekant senen,
(ובפרט[8] a teil (מלמדים[9] verteutschen die jungen, was sie komt auf der zungen.
Nun weil vil leut tunen mich sehr beten, ein (באר משה[10] tut in von neten,
hab ich in wider lassen drucken, etlicher sol einem awek zucken,
mit schene (אותיות[11] und gepintelt[12]) mit fleiss, och gute tint un' das papir schne weiss,
auch schöne (כללים[13] seinen dazu gekommen, die hab ich aus vil (ספרי דקדוק[14] genomen,

---

[1]) Die Jahreszahl ergiebt seine Unterschrift am Ende des Vorworts: לפרט אני שבתי בן הקדוש מהרר יוסף השם ינקם דמו משורר בבית הבנסת החדשה לפק = 429. Die grammatischen Vorbemerkungen füllen drei Blatt. Fol. 2c weisen die Absätze das Akrostichon שבתי auf, ebenso f. 3b die ersten beiden Absätze בם שפתי.

[2]) So (שערטיליש) ist der Name auch auf dem Titelblatt der ed. Prag 1669 geschrieben, und so hat auch Zunz (z. Gesch., S. 282, Nr. 90) auf dem Titelblatt der ed. princ. gelesen, während Wiener (קהלת משה, Nr. 1043) שערטלן druckt. Die letztere Form finde ich auch fol. (2b) des 2. Th., betit. לקח טוב. — שערטל (Rosenth. Anh. Nr. 199) scheint ein Versehen zu sein. Vgl. Steinschneider C. B. 6553 und Güdemann, Quellenschriften z. Gesch. d. Unterricht und d. Erzieh. b. d. deutschen Juden, S. 239.

[3]) treffliche Buch.
[4]) Vorrede.
[5]) Gelehrte.
[6]) Gemara, Talmud.
[7]) Grammatik.
[8]) Und besonders.
[9]) Jugendlehrer.
[10]) So lautet der Titel des erwähnten Glossars.
[11]) Lettern.
[12]) Mit Punkten, d. h. Vocalen, versehen.
[13]) Regeln.
[14]) grammatischen Lehrbüchern.

und itliches recht gestelt, dass keiner sol werden geschnelt.
(1ובזכות wen mir recht lernen wern, wert (2השי unser (3תפילה
der heren und wert uns (4משיח der weren. Amen.

Auch die Verbesserung der Unterrichtsmethode lag ihm am Herzen. Er empfahl darum seinen deutschen Glaubensgenossen als Muster und Vorbild die Schuleinrichtungen der portugiesischen Gemeinde in Amsterdam [5]). Ungleich grössere Beliebtheit und Verbreitung fand seine theilweise ebenfalls in diesen Bereich gehörende Erläuterung zu Raschi's Pentateuch-Commentar [6]), in welcher er in gediegener Kürze und Knappheit die hervorragendsten Leistungen seiner Vorgänger [7]) zusammengefasst und dargestellt hat.

Seine übrigen Schriften stellten sich die Aufgabe, dem Mangel an realen Kenntnissen bei seinen Glaubensgenossen entgegenzutreten. Dazu befähigten ihn namentlich die reichen Erfahrungen, die er sammelte auf den weiten Fahrten [8]), welche er unternahm, um Städte und Menschen und hebräische Bücher kennen zu lernen. Die Früchte seiner Beobachtungen und seines Fleisses besitzen wir in seinem Reisehandbuch [9]), in welchem er für seine Glaubensgenossen eine Uebersicht der damals in allen europäischen Staaten gangbaren Münzen, Maasse und Gewichte und ein Verzeichniss von Reiserouten, Postverbindungen und Ortsentfernungen zusammengestellt hat, und in seinem bibliographischen Handwörterbuch [10]), in welchem

---

1) und um des Verdienstes willen.
2) = השם יתברך Gott, gelobt sei er.
3) Gebet.
4) Messias.
5) סדר הלימוד של קק ספרדיים יצ"ו in der Einl. zu s. שפתי ישנים fol. 8, übers. v. Güdemann a. a. O. S. 112 f.
6) Sie erschien unter dem Titel שפתי ישנים zum ersten Mal 1680 bei Uri Phöbus b. Aharon ha-Levi in Amsterdam. Die 2. Auflage besorgte er selber 1693 (s. weiter unten) in Dyhernf. Weitere Ausg. sind verzeichnet b. Steinschneider C. B. 860, 883 und 6862, 3. und Benjakob OS. [= Ozar ha-Sepharim] ת 284. 285. 289.
7) Er benutzte die Schriften von Aharon Alrabbi, Elia Misrachi, Jaacob Aschkenasi, Jaacob Kanissl, Isaak ha-Cohen aus Ostrogh, Issachar Baer Eilenburg, Liwa b. Bezalel, Manoach Hendel, Mose Albelda, Mose Mat, Nathan Spira, Samuel Almosnino, Salomo Luria und Simon Aschenburg, sowie die mündlichen Belehrungen des R. Meir Stern.
8) In den Jahren 1674—1679 finden wir ihn in Amsterdam, Glogau, Kalisch, Krotoschin, Lissa, Posen und Worms.
9) Betitelt מסכת דרך ארץ. Vgl. Zunz, Ges. Schriften I, 191 f. Roest, Rosenth. Bibl. S. 1037, Anh. Nr. 1158. Auf den interessanten Inhalt im Detail einzugehen, muss einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.
10) Betitelt שפתי ישנים. Das Autograph besitzt die Hamburger Stadt-

er etwa 2200 hebräische Bücher nach der alphabetischen Reihenfolge der Titel geordnet, von einem jeden gewissenhaft den Verfasser, den Druckort, das Druckjahr und das Format verzeichnet und den Inhalt in musterhafter Kürze charakterisirt hat.

(Fortsetzung folgt.)

---

bibliothek als Nr. 316 der hebr. HSS. (vgl. Steinschneider's Katalog, S. 148 f.) Ausser dem von St. a. a. O. angeführten, finden sich auf dem Titelblatt noch folgende Chronosticha: שבתי בבית ה׳ לאורך ימים = 437; שבתי בבית ד לאורך ימים לחזות = 438; תן חלק לשבעה = 438 und לזאת = 438. Auf fol. 7a (= 3a des Druckes) steht am Ende der Columne rechts שנת ישינים דובב = 434 und am Ende der Columne links שנת בשלט בבטח = 432 (unten hat der Vf. freilich 434 geschrieben.) Unter ersterer Zahl rechts תן חלק לשבעה = 438 und links: בהשקט בבטח = 437. Fol. 7b des Manuscripts steht ein Verzeichniss der Approbationen, wobei die letzte, die R. Mendel Darschans in Prag, fehlt. Fol. 7b bis 10a des Druckes sind im Manuscript nicht vorhanden. Der gedruckte Text entspricht fast durchgehends der letzten Fassung, die ihm der Vf. in der HS. gegeben hat. — Cod. 317 der Hamburger Stadtbibliothek enthält die deutsche Uebers. des Buches von Christoph Wallich. Das Urtheil Wolf's (III p. 1006) über diese Uebers. („ut difficiliora praetermittat, nec sensum auctoris semper adsequatur") kann ich durchaus bestätigen. Im Buchstaben פ sind die Nummern 64—74 incl., 77. 81—84. 86. 89. 91. 92. 95—97. 99. 102. 103. 106 gänzlich übergangen. Nr. 98 ist doppelt als Nr. 70 u. 73 übersetzt. In ק ist der ausführliche Artikel קאנון gänzlich verstümmelt. In ש sind die Nummern 22. 70. 82. 114. 127. 140. 144. 165 (3½ Zeilen statt 1½ Columnen) u. 221 verstümmelt und die Nummern 108—110. 112. 113. 118—126. 130—135. 148. 153. 160. 176—178. 183. 185. 187. 189. 194. 195. 199—202. 204. 207. 213. 215. und 220 unübersetzt gelassen. Hier einige Uebersetzungsproben aus א: 1. Nr. 7 וגם יש בו (nämlich im אבן בחן des Schemtob ibn Schaprut) הרבה השנית על ס׳ מלחמות ה׳ לר׳ יוסף קמחי ז״ל אשר לא השיב לדם כראוי „wie denn auch noch andere Sachen über die Kriege des Herrn, worin R. Kimchi soll geirrt haben, welcher den Christen nicht recht soll geantwortet haben" (S. 118 d. HS.) 2. Nr. 12: אבן סינא אבו עלי אלחסין בן עבדאללה בן סינא חיבר הרבה ספרי׳ בל״ע. „Efen Sina Abu Eli Alachsin, ein Sohn des Knechts Alla, ein Sohn Sina hatte viel schöne Bücher im Arabischen verfasst." (das. S. 119.) — 3. Nr. 13: אבן ספיר אלנתן ב״ר משה R. Joel, ein Sohn Moscheh (S. 120.) — 4. Nr. 18: ספר המופת וההיקש להראות ולברר הכל בראיות ברורות „handelt von Erklärung aller Geschöpfe" (S. 122.) — 5. Das.: חכמה המדינית „Weisheit der Herrschaften" (Das.) 6 Das.: שאלות על ספרים הראשונים מאריסטו „Fragen über vorgemelte Bücher von Aristutalis" (das.) und so fort. Auf derselben Höhe steht die lat. Uebers. Joh. Friedr. Clanners, Gymnasiallehrers zu Brieg, deren Autograph die Breslauer Stadtbibliothek als Handschrift 478 aufbewahrt. Zahlreichere Stichproben daraus habe ich in meiner Abhandlung: „Das bibliographische Handbuch des Schabtai Bass in der lat. Uebers. Clanners" (in Liebermann's Jahrbuch für Israeliten, Jahrg. 1883, S. 105 ff.) mitgetheilt. Vgl. ferner Steinschneider HB. XVIII. S. 122.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.)

פֶּטֶם (Jes. 41. 7 [1]) heisst der Hammer, zusammenhängend mit פעם „Mal" weil: שיכה פעם אחת וכאשר ירים ידו יכה חברו, da einmal um's andere geschlagen wird [2]). Dem steht auch nahe das Wort פעמך in (ψ 74, 3 [3]). Das Wort לפעמו (Ri. 13, 25) kann auch durch פעם „mal" erklärt werden, d. h. der Geist Gottes fing an einigemal auf ihm zu ruhen כפעם בפעם [4]), oder es ist mit פעם Schritt — vgl. HL. 7, 2 — zusammenzustellen, d h. der Geist Gottes leitete ihn auf den rechten Weg לפעמו כמו לאשר ולכונן צעדיו [5]).

פרחח (Hiob 30, 12 [6]) ist eine Zusammensetzung aus פרח und חח und bedeutet „Dornenpflanzen", mit denen an dieser Stelle die Niedrigstehenden verglichen werden, an denen nichts ist, und die vollkommen werthlos sind [7]).

---

[1]) Sef. Hag., p. 141.

[2]) Vgl. auch IE z. St. בעבור שיוכה עליו פעם אחר פעם. Vgl. auch Saadia in ZATW X, 16: מראת „zweimal".

[3]) IE z. St. bemerkt nur כדרך קומה ה' (Num. 10, 35), was DK im Comm., nachdem er angeführt: י"מ פעמיך מן הולם פעם, so erläutert או הוא כמשמעו מן קומה ה' ויפוצו אויבך, so dass hier IE's Erklärung im Gegensatz steht zu seiner Bemerkung im Jes.-Comm.

[4]) Aehnlich bemerkt I. G. s. v.: אול מרה „das erste Mal".

[5]) Diese etymologische Erklärung, die DK weder im Wb., noch im Comm. anführt, finden wir bei Tanchum Jeruschalmi z. St. (vgl. Haarbrücker, R. Tanchumi Hiersolymit. in proph. prior. comm. arab. specimen I. Halle 1843, p. 5 und 28), der es übersetzt mit תעודה ותדרבה „d. h. gewöhnen und führen", und ausser auf פעמיך (HL 7, 2) noch auf פעמי הבן ψ 119, 133 hinweist, ebenso wie תרגלתי (Hos. 11, 3) „führen, leiten" bedeutet von רגל Fuss. — Unseres Erachtens hängt auch die Bedeutung „gehen" mit „mal" etymologisch zusammen, da ja auch beim Gehen der Fuss einmal um's andere gesetzt wird. Auch im Arabischen findet sich für Beides dasselbe Wort: מר „gehen" und מרה „mal".

[6]) Vgl. Sef. Hag., p. 125 art. סל.

[7]) So erklärt es DK im Wb., der die Etymologie nicht direct im Namen seines Vaters anführt. Saadia (ed. Cohn p. 67) übersetzt es mit אלעכרש und commentirt es mit נוע מן אלשוך „eine Art von Dornen (spina)".

צמים (Hiob 5, 5. 18, 9[1]), von der Wurzel צמם und zusammenhängend mit צמה (HL 4, 1), bedeutet die Räuber, die sich, wie in den arabischen Ländern üblich, durch ganz lang herabwallendes Haar unkenntlich machen. ופתרונו בעלי שער כי כן דרך לסטים בארצות ישמעאלים והם הנקראים דארין בערבי ומתכסין בשערם עד שתותיהם[2]).

Die grosse Anzahl der anderen Ausleger deutet das Wort als eine Doppelbildung von פרח „fliegen". IG, Wb. 586, 7 fgg. meint, es seien — wie אפרח, das eben aus dem Ei Hervorkommende — die jetzt ihm Entgegentretenden, die erst seit Kurzem Bestehenden, ohne jegliche Vergangenheit. Nach anderen, wie z. B. IE, sind es die Jugendlichen קטנים כאשר הם פורחים, näher erklärt von Serachja ben Sch'altiel (Schwarz, p. 261) הם הגוזרים הדומים לפרח ברכותם ובקטנותם. So erklärt zunächst auch Saadia ibn Danân im Wb. 798, 26 fgg. mit Vergleichung des arabischen פרא [dieses arabische Wort wird sonst nur für die Jungen von Thieren und Sprösslinge von Pflanzen gebraucht, nicht von Menschen, weswegen wohl auch IG diese lautlich nahe liegende Vergleichung nicht anführt]. Jedoch zieht er die von Kimchi gegebene Etymologie nebst Erklärung vor, da sie entspreche der am Eingang des Capitels enthaltenen Klage: ועתה שחקו עלי צעירים ממני. Die am Schluss seiner Bemerkung gegebene Beziehung auf das neuhebräische פרחי כהונה (Joma I, 7) — die auch Levi ben Gerson hat — dürfte wohl eher zur ersten Erklärung passen. Eine Beleuchtung findet die Erklärung des DK für die Auffassung seines Vaters, unseres Erachtens, in der Bemerkung Mose Kimchi's im Comm. z. St. (Schwarz p. 110) יש אומרים מן את הנפש לפורחות (Ez. 13, 20), woselbst פורחות aufzufassen ist als „dem Untergang, eigentlich dem Davonfliegen, der Nichtigkeit bestimmt".

[1]) Sef, Hag., p. 53 art. צמתך, vgl. auch Comm. z. St. (Schwarz p. 152).

[2]) Eine ähnliche Erklärung, doch ohne die arabische Analogie, führt auch Samuel ibn Masnûth an (Majan Gannim, p. 18): שכן דרך הלסטים מתחפשים ומתגברים ומכסין פניהם כדי שלא יכירום בני אדם, כמו שעושים אותם הערביים שמתעטפים על שפם וחוטם דרך גדולה. Er übersetzt es mit אשים מוויינים „bewaffnete Männer". Näher beleuchtet wird diese Erklärung durch die Ausführungen des Simon ben Zemach Durân im אוהב משפט p. 61a: והוא הלסטים המגדל שערו ושושה צמה מן מבעד לצמתך כי כן דרך כסיל בארצות ישמעאלים לגדל צמה לאחורי ראשו וי"מ שעושין כדי שלא ישמרו בני אדם מהם בראות שער וקנם מגודל, ואמר כי הלסטים יאכל ממון הרשעים ולפי שזכר נושאי הצנים וכלי הזין זכר אחריו הצמים. In seiner Bemerkung zu 18, 9, erklärt er mit צמים die Vogeljäger, die sich behufs Unkenntlichmachung die Haare lang herunterlassen, und fügt hinzu, dass es zu vergleichen ist mit den langen Locken der Mädchen: והם כמו צמות הבתולות ומחלפות ראשן. Diese Auslegung mag wohl beruhen auf der Erklärung des Mose ibn Gikatilla, die IE zu 5, 5, aber wohl jedenfalls ungenau anführt und zurückweist: וא"ר משה שפירוי הבתולות בעלות הצמות והוא רחוק Levi ben Gerson erklärt es mit האיש הפרוץ „der gewaltthätige Mensch", und bemerkt gleichfalls: לפי שמנהג הפריצים שיהיו מגדלי צמה כלומר שער. Vgl. auch die 2. Erklärung bei Parchon (ed. Stern 57c). Mit צמה bringt es auch zusammen Saadia in seiner Erklärung zu 18, 9: יחזק עליו צמים. Bei ihm ist jedoch צמה Bezeichnung

צריח (R. 9, 4—6[1]) „der Thurm“, hängt zusammen mit der Grundbedeutung צרח „laut rufen“, da von dort aus der Wächter laut ruft[2]).

נקלה (ψ 38, 8[3]) hängt zusammen mit קלוי „geröstet“ und bedeutet, dass er voll Fieberhitze ist; ואמר זה על רוב חמימות החולי[4]).

רבעי (ψ 139, 3[5]), mit dem Zahlwort ארבעה zusammenhängend, bedeutet, im Gegensatz zu ארחי, worunter die Bewegungen nach vorn und hinten gemeint sind, die anderen vier Richtungen: oben, unten, rechts und links, sodass nun alle sechs Richtungen angedeutet sind. Der Sinn der Stelle ist: Du hast meine Richtungen nach allen Seiten hin ausge-

---

für Bedeckung des Gesichts, ebenso wie bei IG, Wb. 612, 1—2. Er übersetzt es (ed. Cohn p. 49) ואשתדׄ בה נקאבה „es bemächtigt sich seiner die Verhüllung der Netze“; im Comm. z. St. heisst es: צמים נקאב מן מבעד לצמתך ואׄרת נקאב אלפךׄ ואסתתארׄה [Cohn's Interpunction אלפךׄ ואסתתארׄה ist nicht correct]. Zu 5, 5 übersetzt Saadia (l. c. p. 27), וקד נשׄף אלעטשׄ קׄוׄתה, also צמים = צמאים „die Durstigen“. Diese Ansicht führt auch IE zu beiden Stellen an, als erste Ansicht auch Ser. ben Sch'altiel (Schwarz p. 204), Mose Kimchi (ibid. p. 77) und Ibn Masnûth (Majan Gannim l. c.). Von der Wurzel צמם leitet es auch her Mose Kimchi (l. c.), nach dessen Ansicht es bedeutet אביון או עני. In diesem Sinn, und im Zusammenhang mit צום „Fasten, Enthaltung“ erklärt es auch Ser. b. Sch'altiel (Schwarz p. 204) zu 5, 5: אותם הצמים הצריכים לו ויהיה זה על דרך ההשאלה; p. 235 zu 18, 9 bemerkt er: עׄנינו כמו צום ר״ל אנשים רקים ורעבים, צמים מכל הטובות „blutarme Leute, die, ohne jeden Besitz, dem Hunger preisgegeben und von allem Guten ausgeschlossen sind“. — Ganz anders lautet die Erklärung des IG, Wb. 612, 3 fgg., der es durch das arabische צמׄאן „harter, steiniger Boden“ übersetzt; nicht ganz genau von IE an beiden Stellen mit אבן wiedergegeben. Jesaja di Trani (Schwarz p. 43 und 51) erklärt es mit אדם חזק. Merkwürdig ist die erste Erklärung bei Parchon l. c. לשון ניגוב ושדוף „Dürre und Versengung“.

1) Sef. Hag., p. 145.

2) IG, Wb. 620, 10 hält beide Bedeutungen auseinander, indem er das Stammwort צרח durch arab. צרךׄ „laut schreien“ übersetzt, hingegen צריח durch צרח „hoher Bau wiedergiebt. Das Wort in I. Sam. 13, 6 übersetzt er mit „hohe Festungen“. Nach Jesaja di Trani z. St. ist es שן סלע „Felsgrat, auf dem die Häuser gebaut sind“.

3) DK im Comm. z. St. im Namen von JK; siehe auch Wb. sub rad.

4) Einer solchen Erklärung begegnen wir auch bei Dav. b. Abr., Wb. 800, 11 אׄן אחשאׄי מלאׄת אנקלא= von קלא „kochen“.

5) Sef. Hag., p. 92, art. זר, vgl. auch DK im Comm. z. St.

dehnt — von זרה streuen — und so alle meine Bewegungen geordnet [1]).

ארגמן [2]) „Der Purpur" als Zeichen des Herrschers ist abzuleiten vom Stamm רגם [3]), ebenso wie מרגמה in Spr. 26, 8 als Purpur aufzufassen [4]). Der Sinn der letzten Stelle ist: so wenig, wie eine Purpurhülle für einen Stein passt, so wenig steht dem Thoren Ehre an. Dazu gehört auch רגמתם in ψ 68, 28, welches bedeutet: die „Geehrten, Angesehenen" [5]).

רמש (Gen. 1, 25 u. fgg. [6]) ist abzuleiten von רמם „treten" לפי שרומסים על האדמה, da sie auf der Erde einhertreten [7]).

---

[1]) Andere Ausleger nehmen an רבע = רבץ liegen.

[2]) ס' חקה, p. 35 oben, vgl. auch Sef. Hag. p. 152 art. רגם.

[3]) Nach IG und IE zu Exod. 25, 4 ist ארגמן gleich dem arabischen ארגואן, ebenso aram. ארגון Dan. 5, 7.

[4]) Vgl. besonders die Bemerkung des Mose Kimchi (Pseudo I. E.), und den anderen Comm. (ed. Horowitz p. 37): ארגמן בבגד מוב מגורת (ed. כבגד). Nach IG, Wb. 665, 3 ist es gleich dem arabischen רַגְמָה „Steinhaufen", und unter אבן wäre wohl ein Edelstein zu verstehen.

[5]) Die Zusammengehörigkeit dieses Wortes seiner Bedeutung nach mit dem obigen, im Sef. Hag. l. c. nur angedeutet, wird ausdrücklich, jedenfalls als von JK herrührend, angeführt von Mose Kimchi zu Spr. 26, 8. IE zu ψ 68, 28, übersetzt auch שרים. Vielleicht entspricht dieses der Uebersetzung Saadia's z. St. (vgl. Ewald und Dukes, Beiträge etc. Th. I, 52) der es mit נָגִיד „Führer" wiedergiebt. Nach IG Wb. 665, 5 bedeutet es נִמְאַתָם „Versammlung", ebenso DK קיבוצם, ähnlich wie מרגמה eine Ansammlung von Steinen ist. Bemerkenswerth ist die Erklärung des Alî b. Suleimân in Wb., 801, 23 fgg., der es mit dem gleichlautenden Wort — רגם עלי מסמועה — wiedergiebt, welches auch die Bedeutung hat „hinabstürzen, schmähen, erniedrigen". Darnach ist dort gemeint die Erniedrigung Israels in früherer Zeit und in der Verbannung; damals war Binjamin klein und musste schweigen, d. h. niedrig und verachtet; es glich einem Schlafenden רודם von רדם — von dem man Nichts merkte; die Fürsten Jehuda's waren רגמתם, d. h. מרגמין באלדל, waren gleichfalls in Niedrigkeit gestürzt. Nicht ganz klar ist der von ihm angedeutete Zusammenhang mit dem folgenden Vers: לאן סיני צוה אלהיך עוך. Zur Auffassung von רודם = schlafend vgl. auch Dunasch b. Labrat in der Kritik gegen Saadia, ed. Schröter, No. 56.

[6]) Sef. Hag., p. 153.

[7]) Die hier gegebene Erklärung des JK ist keine ganz genaue, da sie nicht deutlich den Gegensatz von רמש zu חיה ובהמה hervortreten lässt. Deutlicher spricht sich Nachmani z. St. aus, der gleichfalls רמש = רמם nimmt. Darnach passt zu חיה ובהמה der Ausdruck רומש על הארץ „sie treten auf die Erde, hingegen bei den שורצים הנגררים, den Kriechthieren" heisst es רמש האדמה, sie treten die Erde, weil sie mit dem ganzen Körper auf derselben sind בעבור שדרכתם באדמה בכל גופם.

שמואל (I. Sam. 1, 20 u. fgg.[1]). Dieser Eigenname ist zu erklären als שְׁמַאֵל „denn von Gott" habe ich ihn geschenkt erhalten, wie es die folgenden Worte כי מה' שאלתיו beweisen, und aus diesem Grunde והשאילתיהו לה' „schenke auch ich ihn dem Ewigen"[2]). שאל hat hier, wie in Exod. 12, 36, die Bedeutung schenken, ebenso wie das Neuhebr. השאילני חפץ = תן לי ist[3]).

שמים (Gen 1, 6[4]) ist zusammengesetzt aus שם und מים; der רקיע wurde so genannt, weil שם מים „sich dort das Wasser befindet"[5]). Das eine מ' fiel aus, wie in ירבעל Ri. 6, 32.

שֵׁן Zahn[6]), mit der Wurzel שנן „schärfen" zusammenhängend, hat seine Bezeichnung deshalb, weil man mit den Zähnen scharf in die Speise hineindringt: לחידודם בחיתוך המאכלים. Der Dual שנים, ist zu erklären, weil es zwei Reihen sind, oben und unten.

בשצף (Jes. 54,8[7]), das mit Dunasch[8]) als במעט קצף zu erklären ist, hängt zusammen[9]) mit der Wurzel שסף „schneiden", wie וישסף (I. Sam. 15, 33) sodass es eigentlich zu verstehen ist als בחתיכה קטנה של קצף „ein kleiner Theil von Zorn."

מְשָׁק (Gen. 15, 2) und מַשַּׁק (Jes. 33, 4[10]) hängt zusammen mit dem Worte שוק Schenkel, von der Wurzel שקק, wie מָסָךְ

---

[1]) Sef., Hag. p. 14 art. נסיתם.

[2]) Ungenau DK im Comm. z. St.; vgl. denselben im Comm. zu Gen. p. 22a und IE zu Exod. 18, 13, wo er als שמואל erklärt; siehe auch die Hinweise auf IE oben unter נח.

[3]) Zu שָׁאַל „schenken", vgl. bes. IG, Wb. 694—95, auch Bacher, Sprachvergleichung des IG. p. 32.

[4]) DK Wb., art. שם.

[5]) IE, im kurzen Comm. zu Gen. 1, 1 erklärt es durch das arabische =ممא, s. Bacher, A. I. E. als Gr., p. 172. Hingegen im längeren Comm. erklärt er es von שם dort, als Dual „die zwei Pole". Vgl. Bacher l. c. p. 73, Anm. 10.

[6]) Sef. Hag., p. 155.

[7]) Sef. Hag., p. 1516.

[8]) Vgl. Criticae vocum respons., ed. Filipowski, p. 20.

[9]) Diese Etymologie wird auch angeführt von Sadia ibn Danân (Wb. 805, 1) מפר בקמט נצב מתל שסף בס' „es wird erklärt ein Abschnitt von Zorn, wie von שסף". Saadia (ZATW X, 41) übersetzt es auch mit בובר „Theil". Der.'s Correctur ibid Anm. 6 erübrigt sich, da זבר, sowie זבד, Theil bedeutet und für unsere Stelle noch vorzuziehen ist, indem זבר „jemandem einen Theil schenken" ausdrückt.

[10]) Sef. Hag., p. 77 art נב, vgl. auch ibid. p. 156 art. שֵׁק Ende.

(Exod. 35, 15) von מכך, nur, dass in diesem Wort, wie in מָשָׁךְ (Gen. 15, 2), anstatt der Verdoppelung eine Compensirung eingetreten ist. Es bedeutet demnach „gehen" nach der Bewegung der Schenkel, בן משך ביתי = בן הולך ביתי, במשך נבים = כהלוך ארבה. Von den Heuschrecken heisst es auch bei Joel 2, 9: בעיר ישוקו [1]).

Nachträge zu den Etymologieen:

Zu אנור: Nach DK im Wb. art. אנר gilt auch für אנרת Brief die Etymologie von אנר „sammeln" לפי שאוספים בה דברים הרבה נקראת המגילה אגרת.

Zu אנוש: Vgl. noch IE im längeren Comm. zu Gen. 4, 26 (ed. Friedländer p. 44): על כן הוצרך להתפלל (Jes. 17, 9) איש לדרש אנוש מנורת אנוש

Zu התאוששו IE's Mittheilung, wonach Saadia es mit דוקדו wiedergiebt, ist unrichtig, denn dieser übersetzt z. St. (vgl. Derenbourg's Edition in Stade's ZATW X 20) mit ואיסו מנהא, sodass es nach ihm von יאש „sich lossagen" herzuleiten ist. Vgl. ibid. Derenbourg, Anmkg. 8. Auch Dunasch b. Labrat in seiner Kritik gegen Saadia, ed. Schröter, Nr. 51 hat diese

---

[1]) Angeführt wird diese Erklärung von מָשָׁךְ mit Citirung des von JK, p. 156 gegebenen Beispieles von מָכַם (Nr. 31, 28), von IE im längeren Gen.-Comm. zu 15, 2 (ed. Friedländer p. 63), der noch hinzufügt ותינו בביתי. DK im Comm. zu Gen., p. 40a erklärt היוצא ונכנס בביתי, im Comm. zu Joel 2, 9 bemerkt er, betreffs des Zushgs. mit שוק Schenkel לפ"ש ששוקיהם ארוכים. Ebenso bemerkt Nachmani im Pent.-Comm. אין יוצא ואין בא. Zu ישקו Joel 2, 9 erklärt auch IE מלשון שׁוֹק. Saadia zu משך (ed. Derenbourg, p. 22) übersetzt es mit דו קיאד מנולי „der Mann der Führung meines Hauswesens"; ebenso auch ישך (Gen. 41, 40) und מַשַׁךְ (Jes. 33, 4) = קוד (vgl. ZATW X, 1.) Es dürfte also auch Saadia das Wort auffassen als „gehen" im Sinn von „geführt", geleitet werden. Die Rouen. Gl. 42 bei JG, Wb. 742, bemerkt zu Joel 2, 9: יסורון „sie gehen" zu Jes. 33, 4: כאנקיאד אלנראד ינקאדון „wie die Heuschrecken geführt werden." JG im Wb., 396, 17 fgg. nimmt für מָשָׁךְ Gen. 15, 2 eine besondere Wurzel an, gleich ממשך חרול Zeph. 2, 9, in der Bedeutung von „anhängen" und übersetzt es mit דו לוום ביתי, jedoch auch im Sinn der Führung, Verwaltung אלתאכם מיה. Ebenso ישך Gen. 41, 40 vom Stamm נשך, vgl. 465, 2. Ihm folgend übersetzt IE משך im Comm. zu Gen. 15, 2 mit דבק בסנולה, noch deutlicher zu Zeph. 2, 9: כמו ובן משך ביתי שאינו יוז מן הבית וכבה ממשך מקום ממשך שלא יוז החרול. Nach DK im Comm. z. St. erklären einige es im Zusammenhang mit משך und שוק in der Bedeutung „gehen", während er im Namen seines Vaters die Erklärung mittheilt, dass er es nach dem Targum als „verlassen, den Dornen überlassen" = משמט auffasst.

Mittheilung. Vgl. Bacher: Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Gannah in REJ VI 216, Anm. 3. — Ebendort finden wir auch unsere, übrigens von selbst sich ergebende Ansicht, ausgesprochen, dass die Worte מאכול מן אש bei JG, Wb. 69, 28 ein Einschiebsel sind.

Zu בכי. Betreffend עמק הבכא (ψ 84, 7) nach Saadia's Erklärung und ראשי הבכאים (II. Sam. 5, 4) vgl. R'Jehuda ben Barsilai in seinem Jezira-Comm. p. 136: והבכאים הם אילנות ושמעגו שיש מן המפרשים שאומר שהבכאים הם אילנות ידועות שקורין בל' ערבי אאז והם בלע"ז פרונ"ץ ונם קצת קורין אותו בלשון ערבי עין אלבקר. Vgl. darüber Bacher in seinem Artikel über Juda b. Barzilai's Exegese REJ XVII 278 und besonders Anm. 2. — עין אלבקר soll sich wahrscheinlich auf עמק הבכא beziehen, denn בקר bedeutet im Arabischen „seufzen".

Zu בליעל. JE's Citat zu Deut. 15, 9 bezieht sich wohl auf Jehuda ha-Levi, von dem er im Comm. zu ψ 18, 5 mittheilt: אמר ר' יהודה הלוי מ"כ כי בליעל דרך תפלה אל יעלה.

Zu ארגמן. Betreffs der daselbst angeführten Erklärungen von ψ 68, 28 bei Dunasch b. Labrat und Alî ben Suleîman ist zu bemerken, dass eine solche Deutung von רודם, wie sie diese geben, auch angeführt ist in der Glosse zu JK's Sefer Sikk., p. 58, Note 5, jedoch widerlegt wird: ומצה האומר שם בנימין צעיר רודם מלשון תרדמה כי עניו רודה בהם.

IV. Die grammatische Terminologie des Joseph Kimchi.

Die Stellung Joseph Kimchi's in der Geschichte der hebräischen Grammatik beruht hauptsächlich auf seiner Wirksamkeit als Verkünder der seit Juda Chajug's epochemachenden Leistungen neu gewonnenen Resultate bei den des Arabischen, der Originalsprache dieser Werke, wenig oder gar nicht kundigen Juden Südfrankreichs. Seine Schriften können demnach, gleich den Uebersetzungen von Chajug's Arbeiten durch Mose Ibn Gikatilla [1]) und Abraham Ibn Esra [2]), wie den grammatischen Werken des Letzteren, erhöhte Bedeutung insofern beanspruchen, als sie zu den ersten hebräisch geschriebenen Werken nach dem Aufblühen der Sprachwissenschaft gehören. Sie zeigen uns Joseph Kimchi

[1]) Herausgegeben von J. W. Nutt unter dem Titel שלשה ספרי דקדוק, London, 1870.

[2]) Herausgegeben von Ewald und Dukes in Bd. III der „Beiträge zur Geschichte der älteren Auslegung und Spracherklärung des A. T." Stuttgart 1844.

als einen gewandten Stilisten, der die schwierigen Probleme seiner Wissenschaft in leicht fasslicher, schöner, öfters dem Musivstil sich nähernder Sprache[1]) darzustellen versteht. Aber auch in anderer Hinsicht bieten seine sprachwissenschaftlichen Werke ein Interesse, indem sie den Fortschritt in der Entwickelung der grammatischen Terminologie seit Menachem b. S'ruk und Dunasch b. Labrat zeigen, da dieselbe bei ihm schon vollkommener ausgebildet erscheint und im Grossen und Ganzen, im Gegensatz zu den bei Mose Ibn Gikatilla's Uebertragung noch hin und wieder schwankenden terminis[2]), eine festere Gestalt angenommen haben. Zwar in gewisser Hinsicht in den üblichen Formen sich bewegend, entbehrt Joseph Kimchi's Ausdrucksweise dennoch nicht einer eigenen Färbung, so dass deren Darstellung für die Geschichte der Entwickelung der grammatischen Terminologie ein nicht unwichtiger Beitrag sein dürfte. Indem wir nun in Folgendem einen solchen zu bieten versuchen, sollen die von Joseph Kimchi angewandten termini technici an und für sich besprochen, und, soweit möglich, im Vergleich mit der Terminologie seiner Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger betrachtet werden — für erstere besonders an der Hand von Bacher's trefflicher Studie über Juda Chajug's grammatische Terminologie[3]), in der ein sehr reichhaltiges Material zusammengetragen ist, und welcher auch unsere Darstellung in der Anordnung des behandelten Stoffes zum Theil zu folgen bestrebt ist.

1. Sprache, Sprachgebrauch, Grammatik, Analogie und Anomalie.

Ausser der allgemein üblichen Bezeichnung für Sprache = לשון, eigentlich „Zunge", findet sich einmal der Ausdruck דִּבְרָה im Stat. constr.[4]), jedenfalls dem Arabischen nachgebildet, wo die „Sprache" mit כלאם von תכלם „reden" wieder-

[1]) Ueber diesen sogenannten מליצה-Stil im ס' זכרון vgl. Bacher, Einleitung zur Ausgabe dieses Werkes, p. XIV, Anm. 35; für das ס' הגלוי vgl. auch meine hebräische Abhandlung über JK, l. c., p. 3—4.

[2]) Siehe Bacher, Die grammatische Terminologie des Iuda ben Dawid Chajug, Wien 1882 (aus den Verhandlung. der philosophisch-historischen Abtheilung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, C. Bd., II. Heft), p. 8.

[3]) Vgl. vorige Note; in unserer Darstellung immer GT. bezeichnet.

[4]) Sef. Hagal., p. 128 art סרבליהן: ואני רואה מדברת הערבי.

gegeben wird. Aehnlich gebraucht JK den Ausdruck דיבור הלשון in der Wendung: כולם מיוחדים בדיבור הלשון הזה [1]).

Die Aussprache wird durch מבטא bezeichnet, das „Aussprechen" durch הוציא [2]).

Für den Sprachgebrauch im Allgemeinen ist zu bemerken JK's Wendung: תדע כי נסמכה דעת בעלי לשון הקדש חכמי [3]) הדקדוק; einmal מנהג הלשון. [4]) — Für die nach dem Sprachgebrauch zu erwartende grammatische Form sind die häufigsten Ausdrücke ראוי להיות, יתכן [5]), ferner auch דינו [6]), an einer Stelle auch דינו וישרו [7]), das wohl dem Sinne nach dem arabischen חקה nachgebildet sein dürfte. Diesem am nächsten steht die andere Wendung חקו וצדקתו [8]). Die Grammatik wird von JK ausser durch דקדוק auch mit דיקות [9]) bezeichnet.

Für Analogie sind besonders zu erwähnen die

---

[1]) ibid. p. 68 art. אזוב. Beachte auch den Arabismus von מיוחדים im Sinne von „übereinstimmend", gleich dem arabischen متحدين, während sonst im Neuhebräischen מיוחד „ausschliesslich für etwas bestimmt" bedeutet. Hierbei sei noch auf andere Arabismen hingewiesen: Sikk. 39, 7: והגובר, das jedoch nach Note 2 ibid. in der Berliner Handschrift fehlt, im Sinn von „richtig", in seiner eigentlichen Bedeutung von „überwiegend" eine wörtliche Uebersetzung des auch im Arabischen so gebrauchten נאלב oder נאלאנלב; so übersetzt auch Ibn Tibbon mit תאר נוכר in Ibn Gannach's Rikma dessen Worte נאלבה צפה, vgl. Bacher in Anhang III zu Ibn Gannach's hebräisch-arabischer Sprachvgl. p. 79; ferner Gal. 19, 2: יקום מקום „treten oder stehen an Stelle von", nach der Analogie des Arabischen קאם מקאם mit dem dort eigenthümlichen acc. loci und mit Anwendung von קום als „stehen"; vgl. Dav. b. Abraham nach dem Cit. Bach. G. T., p. 23, Anm. 5; ähnlich Gal. 144, 32: יקום במקומה.

[2]) Sikk., 13, 3, Gal. 6, 33.

[3]) Sikk., 30, 7. — Vgl. die Wendung IE's bei Bach. GT, p. 10: כך הסכימה דעת אנשי הלשון

[4]) Gal., 19, 24; vgl. die termm. bei Mose b. Gikat, IE und den Schülern Men.'s in Bach. GT, p. 11 und 12, Anm. 1.

[5]) Ebenso Mos. b. Gikat. und IE bei Bach GT, p. 11.

[6]) Vgl. Mos. b. G. 19 und IE l. c.

[7]) Sikk., 8, 9.

[8]) Gal., 59, 6. — Aehnlich Mose b. Gikat bei Bach. l. c.: דת הלשון וחקה. Verwandte Ausdrücke sind noch: Menachem (ed. Filipowski) 29b: מאמתת הלשון; ibid. 66a אבל יש באמתת נכוחה וממשפט הלשון derselbe terminus bei den Schülern Menachem's s. GT, p. 12, Anm. 1; ferner אמתו und האמת bei der Uebersetzung von Jehuda b. Balam's אותיות העניים; vgl. Fuchs, Hachoker, I, p. 197.

[9]) Oefters im Sikk. 12 und Gal. — IE gebraucht einmal dieses Wort als Bezeichnung für „Sprachgebrauch": וזאת היא דיקות הלשון; vgl. das von seinem Commentar zur Chronik erhaltene Fragment bei Friedländer, Essays IV, hebräischer Anhang p. 72.

Wendungen: דע כי הצווי רודף אחר האית"ן[1]; ferner, mit Anspielung auf ψ 45, 15: אחריה רעותיה מובאות[2] und וישימו בם מצבם ואל מקום האות האחת אחריה תלכנה חברותיה וריעותיה מובאות לה[3].

Die Anomalie einer Wortbildung wird ausgedrückt durch מלה זרה; ferner wird die Anomalie bezeichnet durch die der Bibel entlehnten Wendungen: עברו זרים בתוכם[4] und בתוכם יתערב זר[5] (Hiob 15, 19 und Spr. 14, 10).

Für die Ausnahmslosigkeit hat JK den terminus אין זר אתם[6]. — Ein Hapax legomenon nennt er מלה יחידה[7].

Im Anhang hierzu sei eine Aeusserung unseres Autors betreffs der Massora wiedergegeben: Im Anschluss an die von ihm angeführte Erklärung der Commentatoren zu Spr. 1, 8[8]: שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך, die da

---

1) Sikk. 32, 13. — Zum Ausdruck רודף für Analogie, der übrigens in der eigentlichen Bedeutung „folgen, nachjagen" dem in demselben Sinne gebrauchten arabischen Wort מטרד oder אטראד entspricht, vgl. IE in GT p. 29, Z. 1. Im Sinne von „nach sich ziehen" gebraucht es Serachja b. Sch'altiel im Hiob-Commentar zu 20, 13 (Schwarz תקות אנוש, p. 239): ר' הרודפת, so wie IE zu sagen pflegt מושך עצמו ואחר עמו. Zur Sache selbst, dass dem Imperfectum stets das Futurum folgt, vgl. mein: Aus dem Koheleth-Commentar des Tanchûm Jeruschalmi, p. 13.

2) Sikk. 57, 3.

3) Gal. 88, 21—22.

4) Sikk. 5. 15, 11, 9. — Vgl. IE: ולא עבר זר בתו' GT. p. 13 und ibid. Anm. 4.

5) Sikk. 66, 2.

6) Sikk. 45, 17. 63, 12. Gal. 55, 20. — Denselben term. hat IE, nach I. Reg. 3, 18, vgl. GT l. c.

7) Gal. 7, 30. — Denselben term. hat Mose Kimchi im Hiob-Commentar (Schwarz l. c. p. 106). Vgl. auch Dun. in GT l. c. Anm. 1: המלה הנכרית היחידה.

8) Mischlecommentar ס' חקה, p. 3 gegen Ende. — JK selbst also scheidet hier, im Gegensatz zu den angeführten Commentatoren, מוסר אביך von תורת אמך und schreibt die תורה als Ueberlieferung direct der Mutter zu, ebenso wie die Ausdrücke אם למקרא u. s. w., weil die Mutterschaft unzweifelhafter sei als die Vaterschaft. JK. steht hier im Gegensatz zu Saadia, der in seinem Mischlecommentar erklärt, dass מוסר und תורה beiden Eltern gleicher Weise zukomme. Die Stelle lautet im Original (ed. Derenbourg und Lambert, Paris 1894, p. 15):
מן עאדה אלעבראניין אן ינסבו שין אלי שכצין במעני אנהמא גמיעא מנסובאן אלי כל ואחד דלך כקול אללה עז וגל אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה . . . . כדלך האהנא לם יפרד אלאב במוסר ואל — אם בתורה בל כלאהמא מנסובאן אלי אל־אם ואל־אב פיכון נטאם אלתפסיר שמע בני מוסר (ψ 97, 11) אביך ואמך ותורתם ואל תטשם. Vgl. Derenbourg's Uebersetzung l. c. p. 15

lautet (Deut. 32, 7): פי׳ בו כי הם דברי הקבלה כמו שאל אביך וינדך bemerkt er, mehr auf תורת אמך eingehend: ואמרו חכמים יש אם למקרא ויש אם למסורת ולא אמרו אב בעבור כי האב יש בו בספקה.

2. Buchstaben und deren Veränderungen.

Die sogenannten „schwachen" Buchstaben werden überall mit אותיות נחות oder אותיות הגוח [1]) bezeichnet, mit der Begründung: כי ינוחו ויסתרו בראש וכו׳ [2]). Mit Bezug auf ihre Anwendung in den sogenannten „schwachen" Verben und mit besonderem Hinweis auf die Bezeichnung dieser letzteren selbst, kommen noch andere Ausdrücke vor. Besonders häufig ist die Benennung: מחלות „kranke", die, wie JK selbst angiebt, dem terminus des Juda Chajug מחלה nachgebildet ist. [3]). — Demgemäss sagt er auch von diesen Buchstaben: האל״ף יקרה לה חולי: das Alef erscheint als krank. [4]) Dem gegenüber findet sich für die sogenannten „starken Verba" die Bezeichnung שלמים [5]), einmal wird auch die Ergänzung

---

bis 16: . . . שהמסר אינו מיוחד לאב והתורה אינה מיוחדת לאם וכן מנהג העבריים בכל מקום לחלק שני ענינים בין אישים אעפ״י ששניהם מוסבים אל שניהם Siehe auch Raschi z. St. Zu JK.'s Worten: בעבור כי באב יש בו בספקה vgl. die Verhandlung im Talm. Babli Chullin, fol. 78b—79a. Cf. auch Bacher, Hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Ibn Gannach [SPVG], p. 78 u. ibid. Anm. 5.

[1]) Sikk. 30, 12. 31, 2.

[2]) l. c. 31, 3.

[3]) Sikk. 30, 14 und öfters.

[4]) l. c. 30, 21 und weiter, 31, 1. — Aehnlich drücken es aus Parchon (Machbereth ed. Stern. p. 3c) mit לקוי „geschlagen" und im Gegensatz dazu die starken Verba mit חי „lebendig, gesund". Dunasch mit מסוכן und מסתכן „gefährdet", Mose b. Gikat mit התרומם „schwankend, hinfällig sein", die Schüler Menachems mit נחלש „schwach", vgl. für die drei letzten Autoren Bach. GT p. 15 und ibid. Anm. 4. — Am nächsten steht dem arabischen מעתלה der term. טלול, der sonst im Neuhebräischen „fähig oder bestimmt zu etwas" bedeutet. Diesen wenden an Juda ibn Tibbon, neben נטלל, siehe Bach. SPVG, p. 79, auch David Kimchi, so z. B. Wb. art. זרה: לולי דרי הטלולה לקבל דנש, ebenso art. מטף, wo also טלול nur „schwach" bedeutet. Dem steht auch nahe die von Mose b. Gikat gebrauchte Wendung: כי רבו טלותם, „da sie sehr schwach sind; vgl. Bacher GT l. c. Nach einer LA bedient sich auch IE in der Einleitung zu seiner יסוד דקדוק der Wendung טלולי האות האחרון, während nach einer anderen LA dort der auch sonst bei IE übliche term. טלומי „verborgen" gebraucht ist; vgl. Bacher, AIE als Grammatiker, p. 148 u. ibid. Note 15.

[5]) Dies ist die eigentliche, übliche Bezeichnung für die sogenannten „starken" Verba.

der Wurzel דרך השלמה [1]) genannt. Die Kehlbuchstaben heissen auch אות חלקה [2]), ein dem arabischen حَلْقِيّة, littera gutturalis, vollkommen nachgebildetes Wort [3]), während sonst in der grammatischen Terminologie חלק die ruhenden, schwachen Buchstaben bedeutet [4]), unter denen sich allerdings auch Kehlbuchstaben befinden, so dass, wie JK berichtet, auch einige Grammatiker die schwachen Verba חלקי הפ' והע' nennen [5]). — Ein anderer, bei ihm vorkommender Ausdruck für schwache Verba ist חסופים [6]).

Der Ausfall von Buchstaben wird, ausser durch das gebräuchliche חסר noch ausgedrückt durch עקר [7]) und durch נרע [8]).

3. Vocale, Accente, Pausa.

Für die Vocale hat JK die üblichen Bezeichnungen. Zu bemerken ist nur, dass er das Segol, im Gegensatz zu dem Pattach, פתח קטן nennt [9]). — Die Vocalisirung eines Buchstaben, resp. dessen Vocallosigkeit, wird durch die Verba

---

1) Gal., 107, 10.

2) Sikk., 11, 23 und 26.

3) Vgl. Bacher SPVG p. 79: אלאחרף אלחלקיה; was Ibn Tibbon mit אותיות הגרון übersetzt.

4) Cf. GT, p. 15.

5) Sikk., p. 30, 13. — Wir wissen nicht genau, welchen Autor hier JK meint.

6) Gal., 7, 33. 47, 17. 58, 5. 59, 14 und 17. 65, 18. — Diese Bezeichnung für die Verba defectiva findet sich auch bei Samuel b. Meir; vgl. Rosin RSBM, p. 13, Anm. 4 und 8.

7) Gal. 73, 35. 92, 6. 121, 8. — Der Ausdruck עקר bedeutet hier eigentlich „entwurzeln" und findet sich wieder bei JK in der Wendung לשון עיקר ותיקוד, um die entgegengesetzten Bedeutungen eines und desselben Wortes, den sogenannten „Gegensinn" zu bezeichnen; z. B. Gal., 38, 31. 52, 39. 104. 18. 133, 35, auch im Hiob-Commentar zu ישית 10, 12 (Schwarz p. 155). Ueber denselben term. bei Jakob Tam und anderen nordfranzösischen Exegeten vgl. Goldziher, Studien über Tanchum Jeruschalmi, p. 9.

8) Gal. 107, 10: והמלה נרועה משלש אותיות. Sonst bedient sich auch Menachem dieses Ausdruckes; cf. Bacher, GT, p. 16, Anm. 2. Bemerkt sei, dass in einer Stelle, wo Menachem sich des Wortes נרוע für Ausfall bedient, und die auch JK Gal. 7, 29 mit והמלה נרועה אל"ף anführt, siehe Machber. p. 28a art. אנך, der Cod. Bern. des Machber., dessen LAA Kaufmann in ZDMG 1886 wiedergiebt, das Wort שרוע, nach Lev. 21, 18 hat. — Hier seien auch angeführt zwei Ausdrücke von Menachem für Hinzufügung von Buchstaben: מרובים und מרוחת אות, Machber, p. 43a, beide mit Hinweis auf Exod. 26, 13.

9) Sikk. 17, 9: ס' חקה 11, 22: זולה מפתח קטן לפתח גדול. So nennt es auch IE.

הגיע und הניח ausgedrückt[1]). Einmal wendet er die biblischen Worte an ופעם יחנו ופעם יסעו[2]) an. Ein anderer Ausdruck ist הוטלה תנועתה[3]).

Von den Vocalen werden oft, behufs Erleichterung des Ausdruckes Verbal- oder Nominalformen gebildet[4]), so z. B. דרך פתחותם[5]), דרכה להפתח[6]), קמצין[7]), צרויין[8]), צרויה[9]), שואית[10]), סגולים[11]), חלום[12]), נחלם[13]).

JK liebt es auch, zuweilen durch Bildung solcher Verbal- oder Nominalformen, auf die Bedeutung der betreffenden Vocale hinzuweisen. So z. B. betreffs des Pattach: אז תפקחנה פי"ו ולעולם כל בנינו חלומי הפ' ועי"נ[14]); in Bezug auf das Cholem: תחלימהו ותחיהו[15]) mit Hinweis auf ותחלימני ותחייני (Jes. 38, 16).

Das Uebergehen eines kurzen Vocales in einen langen wird mit עלה „aufsteigen“[16]), das Umgekehrte durch ירד „hinabsteigen“[17]) bezeichnet.

Die Verlängerung wird des Oefteren durch משך = dem arabischen مدّ, in derselben Bedeutung „ziehen“, ausgedrückt[18]).

---

1) Gal., 62, 1.

2) ibid. 6, 4. — Dieselbe Wendung hat auch Jehûdî b. Scheschet, Dunasch's Schüler, cf. Bacher GT, p. 17, Anm. 2 Ende.

3) Sikk., 4, 31; derselbe term. bei Mose b. Gikat; cf. Bacher, GT, p. 19.

4) Aehnliche Bildungen finden sich in dem von Neubauer, Notice sur la lexicographie hébraique mitgetheilten Fragment aus Saadia's Jezira-Commentar.

5) Sikk., 35, 15. — Vgl. IE zu Gen. 5, 5: וגם אין מענה מפתיחת חי.

6) Sikk., 4, 21.

7) Sikk., 60, 4 und öfters.

8) ibid. 43, 19.

9) Gal., 11, 32.

10) ibid. 10, 7.

11) ibid. 18, 19.

12) Sikk. 4, 4.

13) ibid. 63, 11.

14) ibid. 22, 20.

15) Sikk., 39, 13. — Vgl. hierzu IE's Bemerkung im Mosnajim (ed. Heidenheim, 5b): יחלמו ופירושו שלם ותמים, mit Hinweis auf die Worte בניהם (Hiob 39, 4) und das talmudische חלים; cf. Bacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker, p. 62. IE nennt das Cholem auch den „König der Vocale“ wegen seines erhöhten Standpunktes über den Buchstaben.

16) Vgl. ס' חקה, p. 11, Z. 22.

17) Sikk. 54, 12: ואם חזרה הק' מן השבא לפתח לא הפסידה כלום לא ירדה כי עלתה.

18) Sikk., 33, 20 und öfters. Gal., 21, 30. Vgl. auch Bacher, GT 11—12, wo mit משך auch besonders die schwachen Buchstaben bezeichnet werden.

Unter Anwendung einer biblischen Redewendung (Deuteron. 12, 20) benennt JK das Versehen eines Buchstabens mit einem langen Vocal: למען הרחיב נבולם „um ihr Gebiet, d. h. den Vokal, zu erweitern“ [1]); in Verbindung damit heisst es an einer anderen Stelle betreffs der kurzen Vocale ואין דרכם לעמוד במקום צר, mit Anspielung auf Num. 22, 26 [2]).

Für den Ersatz eines Buchstaben durch das Dagesch oder dergleichen hat JK den Ausdruck הביא, eigentlich „bringen“ [3]), auch die Partikel בעבור [4]).

Ein undageschirter Buchstabe wird anstatt des sonst üblichen רפה, auch קל genannt [5]).

Für das Betonen eines Buchstaben werden Formen von עמד „stehen“ angewendet, weil bei der Betonung die Stimme gleichsam stehen bleibt, während für die Tonlosigkeit, infolge der dabei stattfindenden schnellen Aussprache das Wort חטף „raffen, reissen“, auch in Verbindung mit מהר gebraucht wird. Einmal wird das Anhalten des Tones auch mit עיכוב ואיחור bezeichnet [9]). — Für das Tonzeichen findet sich, ausser dem sonst üblichen טעם, einmal der terminus טעימה [10]). Das Metheg wird נעיא [11]) genannt, einmal auch מארכא [12]), weil dasselbe ein Anhalten, d. h. Verlängerung des Tones bedingt.

Für Pausa findet sich der Ausdruck הפסק דבר [13]), auch

---

[1]) Sikk., 17, 27. Vgl. auch ס' חקה, p. 11, Z. 2—3 בעבור אות הנרון שמרחיבים את אשר לפניהם, und diese Wendung betreffs der Vocalisation der Gutturalia bei IE, s. Bacher, AIE als Grammatiker, p. 70 und ibid. Anm. 8—10.

[2]) Sikk., 39, 3.

[3]) Sikk., 15, 13 und öfters, auch im Gal. Desselben term. bedient sich auch Samuel b. Meir, cf. Rosin RSBM, p. 131, auch der Glossator des Sef. Hagal, Benjamin aus Canterbury, cf Gal., p. 55, 4.

[4]) Gal., 150, 39; auch ס' חקה p. 4 zu תרגמה (Spr. 1, 20).

[5]) ס' חקה, p. 11, Z. 4.

[6]) מֻמָּד, Sikk., 18, 19; ibid. 19, 3 תעמודנה ותארכנה; ibid. 19, 5: באריכות ובהעמדה; vgl. auch Bacher, GT, p. 36—37.

[7]) Sikk., 18, 17: קריאתם בחטיפות.

[8]) ibid. Z. 15: תחטוף ותמהר קריאתם.

[9]) Sikk., 17, 16.

[10]) Gal., 44, 11.

[11]) Sikk., 18, 18 und öfters. — Der term. bedeutet eigentlich „Stimmerhebung“ von נעה „schreien“ und ist sonst in der Massora üblich. Ueber sein Vorkommen bei Chajug und David ben Abraham vgl. Bacher, GT, p. 37, Anm. 1. Auch Tanchûm Jeruschalmi in sein. Comment. bedient sich dieses term.

[12]) Gal., 52, 5. Denselben Ausdruck, nur in etwas anderer Form: — הארכה — hat IE in der Uebersetzung von Chajug, cf. Bacher, l. c., p. 37.

[13]) Sikk., 41, 22 und 25; cf. Bacher, GT, p. 38.

die Bezeichnung מוכרת [1]). Der Zusammenhang der Rede wird סמוך [2]) genannt.

4. Die Redetheile.

Das Nomen heisst stets שֵׁם [3]). — Es giebt zwei Arten desselben [4]), a) solche, die mit Verben zusammenhängen, resp. von denen Verbalbildungen vorkommen, דבק לפעלים [5]), und b) solche, von denen Verbalbildungen nicht vorliegen. Diese nennt JK מופרד מהם, scil. den פעלים, ferner שמות נפרדים [6]), auch שמות מחלקים [7]).

Das Verbum wird für gewöhnlich mit פעל bezeichnet, zuweilen auch mit פעולה [8]), welches eigentlich „That" bedeutet. — Für das Bilden eines Verbs kommt am häufigsten vor שמש לפעלים, einmal auch die Wendung אשר לא יפעלו ממנו [9]).

Die Partikeln werden als מלות הדבק [10]) also eigentlich „Bindewörter" bezeichnet, mit der Begründung: לפי שמדביקים השמות עם השמות ומשרתים לפעלים [11]). — Der Artikel heisst für

---

1) Gal., 151, 3. — Vgl. auch Mose b. Gikat; Dunasch und Schüler Menachems bei Bacher, l. c., p. 38 und ibid, Anm. 3 Ende.

2) Gal., l. c.; cf. Bacher l. c.

3) Sikk., 19, 9.

4) Sikk., 19, 22, Gal. 56, 26.

5) Sikk., 19, 22 und 24 Gal. 56, 27.

6) Sikk., 19, 9.

7) Gal., 56, 26 und 40. 57, 13. — Derselben Eintheilung begegnen wir auch in dem zwischen 1140—1150 verfassten אשכל הכפר des Karäers Juda Hadassi. Dieser nennt die 2. Art der Nomina שמות קפואים, „die starren, stehen bleibende Nomina". Entlehnt ist diese Eintheilung der arabischen Grammatik. Vgl. darüber Bacher, Monatsschrift, Jhrg. 40, p. 119, Anm. 1—2.

8) Sikk., 19, 26. 20, 1. Gal., 23, 2. 57, 4. 69, 3 u. a. m. Aehnlich nennt es IE. מפעל in der Einleitung zur 1. Rec. des Gen.-Comm. (Friedl. p. 7 öft.) Bei Juda Hadassi findet sich מעילה, vgl. Bach., l. c. p. 118. Gleich diesen beiden term. entspricht auch פעולה dem bei Dun. gebrauchten מעשה für Verb; cf. Bacher, Monatsschrift l. c., u. AIE als Grammat., p. 75 Anm. 21. Ueber eine andere Bedeutung von מעולה vgl. Bacher ibid., p. 72 Anm. 5.

9) Gal. 22, l. Z. — Vgl. Dun. לא יִפְעָלוּ und bei seinem Schüler Jehûda b. Sscheschet נפעלים, ferner המצטרפים להתפעל bei den Schülern Men.'s, vgl. Bacher, GT p. 28. Anm. 1.

10) Sikk., 14, 18. 19, 9 u. a. m. Gal., 37, 1. 107, 12 etc. — IE. in der 1. Rec. des Gen.-Comm. bedient sich auch dieses Ausdruckes; ebenso hat auch Parchon דיבוקין; cf. Bacher, AIE als Grammat. p. 72 Anm. 4.

11) Sikk., 19, 12. — Bezüglich des term. ומשרתים ist zu bemerken, dass sie so auch nennt Jehuda Hadassi, in Anlehnung an Dav. b. Abr.

aus durchlief auch die Schreckensnachricht Apulien und die süditalischen Provinzen des byzantinischen Kaiserthums. In Oria aber lebte damals ein Mann, von dem der Ruf seiner Frömmigkeit und wunderwirkenden Heiligkeit bis an den Hof des Kaisers in Constantinopel gedrungen war, Schefatja b. Amitthai. Ihn hatte Basilios nach Byzanz bringen zu lassen beschlossen, weil er wahrscheinlich die Bekehrung dieses Gottesmannes als ein besonders heiliges und reinigendes Werk sich selber vorbehalten hatte oder, wie die Sage verbreitete, weil er von dem Wunderthäter die Befreiung seiner Tochter aus den Banden des Wahnsinns mit Zuversicht erwartete. In einem Chrysobull, das von den Abgesandten des Kaisers ihm überreicht wurde, erfuhr Schefatja den Willen des Gewaltherrschers, gegen den es keinen Widerstand gab, zumal ihm freies Geleite nach der Heimat in dem Handschreiben zugesichert war.

In Constantinopel angelangt, hatte Schefatja als eine der ersten Prüfungen, die seiner harrten, eine Disputation zu bestehen, in der ihm die Frage vorgelegt wurde, welches Bauwerk wohl grössere Schätze verschlungen habe, der Bau des Salomonischen Tempels zu Jerusalem oder der der Hagia Sophia zu Constantinopel. Schnell gefasst soll der Rabbi von Oria auf Grund der h. Schrift den Beweis geführt haben, dass die Kosten des Tempels die der Kirche um rund hundertzwanzig Centner Goldes und fünfhundert Centner Silber noch übertroffen hätten [1]).

Besiegt von der Weisheit des Rabbi oder, wie dieser bescheiden ihn berichtigte, von der Schrift, habe Basilios ihn an seine Tafel geladen, an der nur Früchte und religionsgesetzlich erlaubte Gerichte seiner warteten, die auf goldenen Schüsseln an silbernen Ketten von der Höhe der Decke herunterschwebten.

Jetzt erst erfuhr Schefatja, welche Aufgabe ihm zugedacht worden war. Es galt, die Tochter des Kaisers aus der Umnachtung ihres Geistes zu befreien und den Dämon auszutreiben, der sie so lange gefangen gehalten hatte. Der reine, von keinerlei Bildwerk entweihte Ort, den Schefatja für sein Unternehmen forderte, ward ihm gewährt. In dem Garten des Palastes Bukoleon, der vielleicht noch aus den Tagen der

[1]) Ueber die ähnliche Unterredung zwischen Kaiser Heinrich IV. und Kalonymos in Betreff des Doms von Speyer s. Nizzachon vetus in Wagenseil's tela ignea Satanae, s. 41.

das byzantinische Reich bezeichnen zu dürfen[1]). Der byzantinische Kaiser, mit dem ihn die Sage in Beziehung setzt, sollte Basilius II. (976—1025), sein Zeitgenosse Salomo ha-Babli sein. Graetz meinte, um ein Jahrhundert hinaufrücken zu müssen und Basilius I. als den Kaiser nennen zu dürfen, in dessen grausame Glaubensverfolgungen die Tage Schefatja's fielen[2]).

Dank den trotz alles sagenhaften Gepränges unzweifelhaft historischen Angaben unserer Chronik befinden wir uns jetzt, was die Lebensumstände R. Schefatja's angeht, auf völlig gesichertem Boden. Wir können, wie Graetz ahnungsvoll vorhererkannt hat, die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts als die Zeit seiner Wirksamkeit und die süditalische Gemeinde Oria als seine Heimat und den Schauplatz seiner von der geschäftigen Sage ausgeschmückten, sicherlich aber so hohen Nachruhmes würdigen Thätigkeit in Anspruch nehmen. In diesem ältesten Sohne Amitthai's erkennt die Familie des Chronisten Achimaaz den eigentlichen Heros ihrer ganzen Geschlechtsfolge.

Zum ersten Male gewinnt jetzt die jüdische Geschichte eine schärfere Vorstellung von einer der furchtbarsten Glaubensverfolgungen, die in dem weitgestreckten byzantinischen Reiche über die Juden hereingebrochen ist. Basilius I, der Macedonier, der Stallknecht, wie ihn seine Gegner nannten, der Mörder[3]) des Cäsars Bardas und des Neffen desselben, des Kaisers Michael III., glaubte zur Reinigung seines Namens und zur Beschwichtigung seines Gewissens gleich nach dem Antritte seiner selbstständigen Regierung keine segensreichere Massregel ergreifen zu können, als die Juden in seinem Reiche gewaltsam zum Uebertritt in seine Kirche zu bewegen. Man zählte das Jahr 868, genau acht Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels[4]), als die Boten des Kaisers im ganzen Reiche verkündeten, dass die Zeit der freien Glaubensübung für die Juden ihr Ende erreicht habe. Vom Hafen von Otranto[5])

---

[1]) Ib. 235, Synagogale Poesie 170.

[2]) Geschichte der Juden V[2], 254.

[3]) איש עוולה ומרמה בדמים nennt ihn Achimaaz p. 115, Z. 26. Statt עובד המן Z. 29 ist natürlich עובד חמן der Götzenanbeter zu lesen.

[4]) P. 115, Z. 27: בשנת שמנה מאות שנים ׳ לשיר הקדש למלאות חרבנים ׳ השמר ששה בסילי המנוה ׳ היה בשנת ארבעת אלפים ושש מאות ושערים ושמונה. und p. 132, Z. 13: Die Aera der Zerstörung des Tempels ist in Unteritalien allgemein neben der nach Jahren der Weltschöpfung üblich gewesen, vgl. die Epitaphien von Venosa bei Ascoli a. a. O.

[5]) P. 116, Z. 2: והשליחים שמטו ׳ עד המעבר באודרנטו. Den Ausdruck המעבר s. auch bei Josippon Jew. Quart. Rev. IV, 623.

erklärer zu uns drang, von den fünf Gemeinden einer unbekannten Pentapolis, die in Folge der wunderthätigen Befreiung der Kaiserstochter durch Schefatja allein im ganzen byzantinischen Reiche den masslosen Schrecken der Glaubensverfolgung entgangen waren [1]).

Wir erfahren hier aber auch, was bisher unbekannt war, dass die Juden in Byzanz den Sohn und Nachfolger Basilios' I., Leo VI., als den Wiederhersteller ihrer vollen Glaubensfreiheit verehrten und in segnender Erinnerung bewahrten [2]).

Zu den Stürmen der Glaubensverfolgung, welche die Juden Grossgriechenlands unter Basilios I. zu erleiden hatten, gesellten sich bald die Verheerungen, welche die Raubzüge der Saracenen im Lande verbreiteten. Kaum war Schefatja aus Constantinopel in die Heimat entlassen worden, als sich die Schaaren der arabischen Eroberer über das offen vor ihnen daliegende Calabrien und Apulien ergossen [3]). Bari war bereits in ihre Hände gefallen und zum Sitze der neuen Regierung erhoben worden, die ein Häuptling, Namens Saudan, an sich gerissen hatte. Vergebens waren die Zusicherungen freier Glaubensübung, die Schefatja seiner Gemeinde mitgebracht hatte; auch über Oria sollte das Verhängniss hereinbrechen, das der Reihe nach die Städte Apuliens unter die Botmässigkeit der Araber gebracht hatte. Wohl waren es zunächst friedliche Anträge, die der Eroberer der Stadt machen liess. Saudan erklärte, ein Bündniss mit ihr schliessen und vor ihren Mauern Halt machen zu wollen, wenn man zu einem Tribute sich verstehen würde [4]), aber die Schlauheit und Unredlichkeit dieses Anerbietens war nur zu durchsichtig. So gross war das Ansehen des wunderthätigen Rabbi inmitten seiner Heimatsgenossen, dass der Befehlshaber von Oria R. Schefatja dazu ausersah, mit Saudan zu verhandeln und dessen Absichten zu erforschen. Dieser hielt den offenbar des Arabischen kundigen Abgesandten so lange im Lager zurück, bis der Anbruch des Sabbath so nahe gerückt war, dass er die Heimkehr des gesetzestreuen Rabbi nach Oria für unmöglich halten durfte. Schefatja aber bestand auf seiner Abreise

[1]) Vgl. Kaufmann in Frankel-Graetz' Monatsschrift 31 (1882), 421 f. Die angebliche Berufung des Moses von Cypern zur Entscheidung der Controverse zwischen Griechen und Armeniern in Betreff der Osterberechnung im Jahre 1106 fand unter Basilius II. statt, s. Wiener in Hebr. Bibl. 6, 116.

[2]) P. 117, Z. 28—118, Z. 3.

[3]) P. 118, Z. 4 ff.

[4]) Vielleicht ist p. 118, Z. 10: רק המם יתנו לרם statt יתן zu lesen.

und bat den schlauen Araber, als dieser ihn auf den bevorstehenden Sabbath hinwies, sich darüber keine Gedanken zu machen. War er doch sicher, dass er durch die raumverschlingende Kraft des Gottesnamens [1]), der die Hufe seiner Rosse beschleunigen würde, die Entfernung kürzen und schleunigst in seinem Oria eintreffen werde. Die Sonne stand noch am Himmel, als Schefatja der Heimat sich näherte und ihre Bürger zu rascher Flucht vor den Raub- und Beutegelüsten des bald in Eilmärschen heranrückenden Saudan ermahnen konnte. Als am folgenden Tage Saudan mit seinem Heere vor der Stadt erschien, soll er vor Allem die Auslieferung Schefatja's gefordert haben, der nach seinem eigenen Religionsgesetze als Uebertreter des Gebotes der Sabbathruhe das Leben verwirkt habe. Schefatja aber konnte ruhig auf das Zeugniss seiner Mitbürger hinweisen, die ihn lange vor Sonnenuntergang am vorhergehenden Tage in ihre Mauern einkehren und auf den Empfang des Sabbath sich hatten vorbereiten sehen. Offenbar hatte der Eroberer, wie wir die hier abbrechende Sage ergänzen können, das Leben des ehrwürdigen Rabbi schonen müssen [2]).

Um diese Zeit hatte der babylonische Lehrer Ahron Oria bereits verlassen, um sich nach Bari zu begeben [3]), wohin ihn wohl schon die stille Hoffnung gezogen haben mochte, in diesem allen Pilgern nach dem Oriente damals bekanntesten Hafen des Abendlandes leicht nach den Gestaden des Ostens sich einschiffen zu können. Hier war der neue Regent Saudan auf den merkwürdigen Gast aus dem Reiche der Chalifen aufmerksam geworden. Er zog ihn an seinen Hof, an dem er bald wie ein Hausorakel verehrt und verwendet wurde. Ueber Ahron aber war ein unaufhaltsames Sehnen nach der Heimat gekommen. Sechs Monate nur hatte es ihn in Bari geduldet, und als er eines Nachts im Traume sich daheim gesehen hatte, stand am Morgen unerschütterlich sein Entschluss fest, noch an demselben Tage im Hafen sich einzuschiffen. Ein Egyptenfahrer, der eben die Anker lichtete, nahm ihn auf. Vergeblich sandte Saudan ihm nach. Kraft des Gottesnamens,

---

[1]) ובאותו היום הלך מהלך עשרה ימים בשם המפורש heisst es bei Benjamin von Tudela von David Alroy (s. Mediaeval Jew. Chron. I, 123). Ueber den hierbei anzuwendenden Gottesnamen אם בעית דתקפון ארעא קדמך תרבא דמשה, ed. Gaster, Journal of the Royal Asiatic society, April 1896, p. XVII Z. 18.

[2]) Die Annahme dürfte nicht abzuweisen sein, dass p. 119, Z. 3 ein Stück der Handschrift, das den Abschluss der Erzählung von Saudan enthalten haben dürfte, verloren gegangen ist.

[3]) P. 119, Z 4 ff.

den Ahron nur auszusprechen brauchte, vermochte keines der nacheilenden Schiffe seinem Fahrzeuge sich zu nähern, noch dieses selbst in den Hafen zurückzusteuern. Vergeblich soll dann noch Saudan vom Lande aus den heimwärts segelnden Wandersmann beschworen haben, zu ihm zurückzukehren. Ahron's Zeit war längst abgelaufen, seine Rückkehr nach Bari unmöglich. Da sandte Saudan seinem hinwegziehenden Orakel noch die Frage nach, ob es ihm, dem Eroberer von Calabrien und Apulien, auch vergönnt sein werde, das Herzogthum Benevent zu erobern und in der Hauptstadt einzuziehen. Ahron antwortete bejahend mit dem Bemerken, dieser Einzug werde nicht freiwillig, sondern gezwungen erfolgen[1]). Von Ahron aber kam die Nachricht nach Süditalien, dass er glücklich die Heimat erreicht habe, von der er so viele Jahre als unsteter Wanderer sich hatte fern halten müssen.

In Oria hatte er aber, wie einst Elia auf Elisa vor seinem Scheiden, auf Schefatja seinen Mantel geworfen. Alle Zauber der Geheimlehre, mit denen der Meister der Mysterien aus dem Morgenlande im Bunde gestanden, waren auf seinen Jünger übergegangen, der in seiner Heimat bald des Rufes unbedingter Wunderkraft sich erfreute. Die gruseligsten Erzählungen waren in Oria über ihn im Umlauf. So soll er einst des Nachts zwei Unholdinnen, die über einander in einem Hause wohnten, beim Vorübergehen in dem Augenblicke belauscht haben, als sie gerade sich verabredeten, dem Kinde eines seiner Freunde das Blut auszusaugen[2]). Rasch entschlossen trat er in das Haus, um das Kind den Klauen dieser Hexen zu entreissen. Zu Hause aber bei den Eltern des Knaben war Jammer und Entsetzen ausgebrochen, da zur selben Zeit durch den Zauber dieser Vampyre in Menschengestalt sein entseelter Körper vor den zu Tode erschreckten Angehörigen hingestreckt lag. Als Morgens die Trauernden vom Friedhof, wo sie den Scheinleichnam bestattet hatten, heimkehrten, erschien Schefatja, um sie zu trösten und nach den näheren Umständen dieses räthselhaften Todesfalles zu befragen. Das Kind lebt, erklärte der Rabbi, was ihr in's Grab gelegt habt, kann kein menschlicher Körper gewesen sein. In der

---

1) Sollte diese orakelhafte Aeusserung dahin zu deuten sein, dass man Saudan's Leiche nach Benevent bringen werde? Eine historische Aufklärung für diese Angaben habe ich auch bei Amari, storia dei Muselmani di Sicilia II, nicht finden könnnen. Selbst der Name Saudan bedarf noch der Identification.

2) P. 122, Z. 5 ff.

That ergab sich bei der Eröffnung des frischen Grabhügels, dass nicht der Knabe, sondern ein — Besen darin ruhte. Das Kind aber, das Schefatja gerettet und in seinem eigenen Hause verwahrt hatte, ward wohlbehalten den beglückten Eltern zurückgegeben.

Was aller Welt in Schefatja's Nähe zum Segen gereichte, die Unvergleichlichkeit und Ausserordentlichkeit des Mannes, das hätte, wie Achimaaz berichtet, seinem eigenen Kinde zum Schaden gereichen können. Denn die Gattin Schefatja's wies jeden Freier, der um die Hand ihrer Tochter Cassia anhielt, da sie ihn an dem unerreichbaren Vorbilde ihres Gemahls mass, einfach zurück [1]). Betroffen von dem Anblick des zum blühenden Mädchen herangereiften Kindes, das eines Morgens, als es vor der Frühandacht mit liebevollen Handreichungen ihm aufwartete, in seiner leichten Hülle vor ihm erschien, entschloss Schefatja sich rasch, dem Säumen und Zögern seiner Gattin ein Ende zu machen und die Tochter zu verheirathen. Flugs verständigt er beim Morgengottesdienst seinen Bruder Chananel, dass er sich dessen Sohn Chasadja zum Gatten für seine Tochter Cassia ersehen habe. Zur Verherrlichung dieses vor der versammelten Gemeinde geschlossenen Ehebundes dichtete der Sohn Schefatja's, der Namensträger seines Vaters, Amitthai, einen Hochzeitsgesang [2]), ein Zeugniss von der Pflege der neuhebräischen Poesie in Süditalien wie von der in der Familie Schefatja's sich forterbenden Begabung für den synagogalen Piut.

So war es ein von den wonnigen Bildern eines gesegneten Hausstandes und des beglücktesten Familienlebens begünstigtes Dasein, das R. Schefatja beschieden war. Die Schrecken der Glaubensverfolgung waren an seiner Heimatsgemeinde vorübergegangen, die Stürme der arabischen Eroberung ohne Schaden für die Seinen dahingebraust. Bari war wieder byzantinisch, nachdem die Verbindung zwischen Basilios I. und dem deutschen Kaiser Ludwig II. die Herrschaft der Saracenen gebrochen und die Festung zur Uebergabe gezwungen hatte [3]). Nur das Bewusstsein von der Noth der Glaubensbrüder im ganzen Reiche des Macedoniers trübte den Lebensabend des Frommen von Oria, der in Bussgebeten und ergreifenden Klageliedern

---

[1]) P. 122, Z. 28 fehlt der Nachsatz, etwa: [אחנה לו לאשה בחובה].

[2]) Ueber אדון מגיד מראשית אחרית (p. 123 Z. 12) s. Zunz, Literaturgeschichte 167 und Jeschurun ed. Kobak hebr. Abth. 6,64 n. 5.

[3]) Sismondi, Geschichte der italienischen Freistaaten im Mittelalter, I, 332.

den Schmerz seiner Seele ob des Drucks der Glaubensverfolgung ausströmte, unter dem so viel treue Bekenner des Einzigeinen schmachten mussten. Mit Wehmuth sah die Gemeinde die Kräfte ihres verehrten Oberhauptes abnehmen. Vergeblich hatte man, als das Neujahrsfest des Jahres 4647 herankam, Schefatja von Neuem überredet, dem Schofar, wie er es seit soviel Jahren gehalten hatte, seine erweckenden und bewegenden Töne zu entlocken, die Kraft versagte, wimmernd und stockend nur entrang der Ton sich dem Widderhorne. Wie eine böse Vorahnung ging es durch die Reihen der Andächtigen, der Rabbi verliess das Gotteshaus, um sein Lager aufzusuchen, da er fühlte, dass seine Stunde gekommen war. Aber er sollte die Augen nicht für ewig schliessen, ehe er eine Botschaft der ihm geängstet und kummervoll nacheilenden Gemeinde verkündete, die einen Alp von den Gemüthern hinwegzunehmen und wie ein Ruf des Erlösers zu wirken geeignet war. Am 29. August 886 war Basilios I. auf der Jagd verunglückt und eines plötzlichen Todes gestorben. Fünf Tage darauf, am jüdischen Neujahrstage des 3. September, erfuhr die Gemeinde von Oria von ihrem sterbenden Führer Schefatja die Nachricht, die erst später amtlich, wie es üblich war, von Constantinopel nach Bari verlautbart wurde [1]). Schefatja aber fühlte sich wie vor den Gerichtshof im Himmel geladen, um hier dem Tyrannen und Bedrücker seines Volkes seine Sündenschuld vorzuhalten, für die ihn alle Engel des Verderbens mit feurigen Ketten zur Hölle schleppen würden.

Chananel.

Dem zweiten Sohne Amitthai's, R. Chananel, der gleich R. Schefatja in Oria wirkte, war eine bescheidenere Rolle als seinem älteren Bruder zugewiesen. Im Schatten seines Lehrhauses der Gesetzeskunde und der Geheimlehre hingegeben, trat er wenig in's Leben hinaus, mehr ein Zeltenbewohner als ein Mann der öffentlichen Wirksamkeit. Aber auch in ihm verehrten die Zeitgenossen so sehr die wunderthätige Frömmigkeit und die Beherrschung der geheimnissvollen Kräfte und Mächte, dass der Ruf seines Namens viele Geschlechter hindurch lebendig blieb.

Die Kunst, mit Hülfe des geheimen Gottesnamens selbst den Tod zu überwältigen, soll auch er in einem Grade besessen haben, dass er einst einen Verstorbenen belebte. Als

[1]) P. 124, Z. 10.

nämlich sein Vetter Namens Papoleon[1]) in jungen Jahren, während die Brüder in Geschäften zu Benevent sich aufhielten, plötzlich vom Tode hinweggerafft wurde, entschloss sich Chananel, um die Brüder, die sonst unmöglich zur Leichenfeier hätten eintreffen können, des letzten Liebesdienstes an dem vor der Zeit entrissenen Jüngling theilhaftig werden zu lassen, den Todten dadurch, dass er ihm den Gottesnamen auf einem Pergamentstreifen unter die Zunge legte, künstlich in's Leben zu rufen. Die Brüder aber sahen in der Nacht vor dem Tage, an dem sie in Oria eintrafen, ein erschreckendes Traumgesicht. Ein Engel war ihnen erschienen, der die Herausforderung Gottes, die gewaltsame Aufhebung des göttlichen Rathschlusses ihnen strafend zum Vorwurf machte. Erst daheim fanden sie den Schlüssel zur Lösung der räthselhaften Traumerscheinung. Chananel, der den Verstorbenen in's Dasein zurückgerufen hatte, oblag jetzt die traurige Pflicht, ihn dem Tode zurückzugeben und den Gottesnamen, der das Wunder gewirkt hatte, dem Jünglinge aus dem Munde zu nehmen.

Die allezeit rege Bekehrungssucht der Kirche, die in Lockungen zum Uebertritt wie in gewaltsam aufgedrungenen Glaubensdisputationen sich äusserte, peinigte bereits um die Wende des zehnten Jahrhunderts auch die Juden Orias. Auch R. Chananel's friedliches Leben sollte sich nicht schliessen, ohne die Uebergriffe dieser Gewalt empfunden zu haben. Der Erzbischof von Oria zwang ihn, zu einer Disputation in seinem Palaste[2]) zu erscheinen. Von allgemeinen Fragen wandte sich das Gespräch dem jüdischen Kalender zu, dessen Richtigkeit der Erzbischof durch ein actuelles Beispiel zu widerlegen sich vorgenommen hatte. Chananel sollte genau die Zeit des nächsten Neumondes bestimmen. Unvorbereitet, wie er war, vermochte er nur annähernd diesen Zeitpunkt anzugeben. Das sollte für ihn verderblich werden. Flugs berichtigte ihn nämlich der Erzbischof[3]) mit der sorgfältig bestimmten und

[1]) P. 119, Z. 23. אח קמן kann, da Achimaaz p. 112, Z. 10 nur von zwei Brüdern Chananel's berichtet, von Schefatja und Eleasar, nicht den Bruder bedeuten. Es dürfte = אח שני (vgl. Zunz, Ges. Schriften 3, 157, n. 2) Vetter heissen. Der Name Papoleon erinnert in seiner Zusammensetzung an Napoleon oder Pantaleon einen Namen, der besonders durch den h. Pantaleon berühmt geworden ist; vgl. auch Hertzberg, a. a. O. p. 206.

[2]) P. 120, Z. 10 ist: דגקרא דגמונייא [ ] בבנין ד wohl durch [מומאה] ד zu ergänzen, vgl. p. 116, Z. 13. *[Ich möchte* הכריא *nach Tem. 28b vorschlagen. Br.]*

[3]) Ib. Z. 18 erinnert דאגמוני an den Gebrauch von כפה ואגמון (Jes. 9, 13) für Bischof und Erzbischof s. Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie, p. 38, 529, 544.

astronomisch genauen Angabe des wahren Neumonds. Chananel aber sollte, wenn der Irrthum seiner Angabe sich heute Nacht heraussstellen würde, zum Christenthum übergehen, im Falle jedoch, dass seine Berechnung sich als die richtige erwiese, das kostbare, auf 300 Goldstücke bewerthete Ross, das der Erzbischof am Neujahr zum Geschenke erhielt, oder dessen Gegenwerth aus seiner Hand entgegennehmen. In Gegenwart der Stadtobrigkeit hatte Chananel auf diese Bedingungen eingehen müssen. Auf Geheiss des Erzbischofs wurde sofort für die Nacht zur Beobachtung des Eintritts des Neumonds umfassende Vorsorge getroffen. Chananel aber überzeugte sich bei seiner Nachhausekunft nur allzubald auf Grund der Kalenderrechnung, dass seine Angabe eine irrthümliche gewesen. Nur ein Wunder konnte ihn von dem Schicksale retten, das ihm bevorstand. In inbrünstigem Gebete warf sich der zu Tode geängstigte Fromme vor Gott, „die alte Hülfe", hin, der allein noch abwenden konnte, was mit dem sichtbar werdenden Neumonde über ihn hereinbrechen musste. Und der Mond blieb unsichtbar die ganze Nacht hindurch. Der Himmel war wieder einmal sichtlich für seinen Frommen eingetreten, und der Erzbischof im Sinne der Vereinbarung genöthigt, Chananel die 300 Goldstücke auszubezahlen, die dieser sofort an die Armen vertheilte.

Wie weit Chananel hinter seinem Bruder Schefatja zurückstand, das beweist die Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung, die uns von seinem Leben nur wenig aufbewahrt hat und über die Umstände und die Zeit seines Todes vollends mit Stillschweigen hinweggeht.

Von dem dritten Bruder Eleasar war ausser seinem Namen so wenig auf die Nachwelt gekommen, dass Achimaaz, wenn wir nicht eine Lücke in seiner Chronik annehmen sollen, Nichts von ihm zu berichten weiss und ohne Bemerkung ihn übergeht.

Amitthai ben Schefatja.

Dank den Angaben der Chronik von Toledo werden wir fortan Amitthai, den fruchtbaren synagogalen Dichter, der gleich einem unfassbaren Schatten durch die Litteraturgeschichte huschte, für die älteren Piuterklärer ein Zeitgenosse der Zerstörung des Tempels unter Titus gewesen ist[1]), für

[1]) Zunz, Litteraturgeschichte, p. 106. Landshuth, עמודי העבודה p. 46 vermuthete nach der Anwendung von בריבי, im Akrostichon seiner Poesien seinen italienischen Ursprung.

Joseph-ha-Cohen [1]) als eine zeitlich nicht zu bestimmende Persönlichkeit, und selbst für Zunz [2]) noch als an den Schluss des elften Jahrhunderts gehörig galt, seinem Heimatlande und seiner wahren Lebenszeit wiedergeben können. Der Fortsetzer und Sohn R. Schefatja's, der Erbe seines Ruhmes und Lehrhauses, gehört an die Wende des neunten Jahrhunderts nach Oria.

Ist auch aus seinem Leben nichts geschichtlich Denkwürdiges wie aus dem seines Vaters zu berichten gewesen, so war er doch an litterarischem Nachruhm ihm mindestens ebenbürtig. Wie wir ihn neben dem synagogalen Gebete auch das Gelegenheitsgedicht wie in dem Hochzeitsliede zu Ehren seiner Schwester Cassia haben pflegen sehen, so zeigt ihn uns eine andere Ueberlieferung als Urheber von Elegieen, von Trauerklagen über Hingeschiedene. An die öffentliche Recitirung solch einer Elegie vor der versammelten Gemeinde knüpft sich ein Vorfall, der die Ursache eines schweren Zerwürfnisses zwischen R. Amitthai und einem Lehrer in Oria, Namens Mose, geworden ist. Als einst Amitthai auf seinem Landgute, einer Vigna bei Oria, weilte, erhielt er die Aufforderung der Gemeinde, dem Leichenbegängnisse eines in der Stadt verstorbenen gelehrten und frommen Mannes, des Bruders dieses Mose, sich anzuschliessen. Amitthai liess dem Vorstande sagen, dass er den Leichenzug vor der Stadt erwarten würde.

Er hatte sich auch auf die Todtenklage um den armen, aber würdigen Mann vorbereitet und recitirte das Klagelied [3]), das er ihm zu Ehren gedichtet, am Sarge des Dahingeschiedenen. Der Lehrer der Gemeinde, der leidtragende Bruder, vergass sich nun angesichts der Versammelten so weit, dass er einen Vers der Elegie mit lauter Stimme berichtigte oder veränderte [4]). Amitthai, dem die Denkweise und Führung des Mannes auch sonst Bedenken erregt haben mochte, fand Gelegenheit, das ungebührliche Benehmen Mose's zu ahnden. Als er später einmal die Sittsamkeit einer Ehefrau auf seine alleinige Zeugenschaft hin verdächtigen wollte, befahl Amitthai

[1]) Emek habacha, üb. von M. Wiener, p. 6; vgl. Zunz a. a. O. 627.

[2]) Synagogale Poesie, p. 185 f., Literaturgeschichte, p. 166 f.

[3]) Das für uns verlorene Gedicht, das wahrscheinlich akrostislichisch אמתי gezeichnet war, begann nach p. 124, Z. 29: אי אכסניא אי גלות · מי לא יבירך ישמה ממך הוללות · ומי יבירך יקונן בילולות.

[4]) Die Veränderung hatte nach p. 125, Z. 1 den folgenden Wortlaut: מי יבירך וידעך דמולים בייסורים. Hätte dies etwa eine Anspielung auf die durch den Verstorbenen in den Bund Abraham's aufgenommenen Kinder sein sollen? Vgl. Jes. 28, 9.

den Mann mit dem Banne zu belegen. So ward Mose, der als Kinderlehrer in der Gemeinde sein Leben gefristet hatte, gezwungen Oria zu verlassen und in der Fremde seinen Unterhalt zu suchen. Zunächst hatte er sich nach Capua gewendet, war aber später nach Pavia gelangt, wo er, wie es scheint, dauernd sich niederliess. Vielleicht haben wir in ihm jenen Mose von Pavia zu erkennen, dessen Zeit und Heimath bisher nicht mit Sicherheit zu ermitteln waren, und der nur aus spärlichen Erwähnungen in der Litteratur als eine der frühesten Autoritäten auf dem Gebiete des Talmudstudiums unter den Juden Italiens mehr vermuthet als angenommen werden konnte [1]). Vielleicht geht seine Bedeutung als Talmudkenner noch auf den Unterricht zurück, den Ahron, der Babylonier, in Oria ertheilt hatte.

Die Nachkommen Schefatja's und Chananels.

Als ob der Acker des Geistes in der Familie der Söhne Amitthai's einige Generationen hindurch hätte brach liegen müssen, bevor wieder die Geschichte von einer reichen Ernte, die sie darauf gehalten, zu erzählen haben sollte, sehen wir mehr als ein halbes Jahrhundert dahingehen, ohne dass von hervorragenden Enkeln und Abkömmlingen Schefatja's und Chananel's zu berichten wäre.

Von dem Sohne Amitthai b. Schefatja's weiss Achimaaz nur den Namen Abdiel zu berichten [2]). Von dem Enkel Baruch muss er vollends schon Tadelhaftes erzählen. Der Verfall war hier bereits so deutlich zum Ausdruck gelangt, dass dieser Urenkel Schefatja's schon als ein Unkundiger bezeichnet werden musste, der sich von der bisher in seinem Hause forterbenden gelehrten Familientradition und Gesetzeskunde völlig verlassen zeigte. Selbst der ängstlich bis dahin gehütete Schatz, das Buch der Geheimnisse [3]), aus dem Schefatja sich Raths für seine Wunderthätigkeit hatte zu holen pflegen, genoss nicht mehr der alten Hoch- und Heilighaltung. Sonst war kein Sabbat angebrochen, ohne dass ein Licht sorgsam angezündet worden wäre, das angesichts dieses ehrwürdigen Buches zu brennen bestimmt war. Jetzt war es so weit gekommen, dass man einmal einem Weibe, das in dem Zustande,

---

[1]) Vgl. Zunz, Syn. Poesie, p. 19, Halberstam in Kohut's Aruch I, XXXVIII und Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien, p. 14, n. 3.

[2]) P. 125, Z. 8.

[3]) ספר המרכבה ib. Z. 9 u. 11.

in dem sie sich befand, dem Heiligthume sich gar nicht hätte nähern dürfen, die Erfüllung dieser frommen Pflicht überliess. Eine Pest, die unmittelbar darauf ausbrach und viele Opfer forderte, sollte nur zu bald der Familie über den Frevel, der begangen worden war, die Augen öffnen. Ein kundiger Mann in Oria, der längst darüber im Klaren gewesen sein mochte, dass dieses heilige Erbe der Vorzeit inmitten unwürdiger Nachkommen frommer Ahnen nicht länger seine Stelle haben dürfe, nahm jetzt rasch entschlossen das Buch an sich, verschloss es in ein bleiernes Gefäss und versenkte es in's Meer, das weit zurückgewichen sein soll, als es Schefatja's Zauberbuch in seine Fluthen aufnahm. Wohl hatte das Sterben darauf ein Ende genommen, aber der Mannsstamm Schefatja's war erloschen; von Baruch's Hause war nur eine Tochter übrig geblieben.

Auch von den unmittelbaren Nachkommen R. Chananel's ist nichts Denkwürdiges zu überliefern gewesen. Sein Sohn Chasadja, Schefatja's Schwiegersohn, der Gatte seiner Tochter Cassia, war bei der Erstürmung Oria's durch Abu Ahmed Dschafar Ibn Obeid am 1. Juli 925, bei der auch neun andere der frömmsten und gelehrtesten Männer der Gemeinde ihr Leben liessen, ermordet worden [1]). Er hatte einen Sohn Namens Paltiel hinterlassen, dessen Kindern es jedoch wieder beschieden sein sollte, durch ihre Kinder den Ruhm des Hauses von Neuem aufleben zu sehen. Der Sohn Paltiel's ward der Namensträger seines Grossvaters Chananel, seine Tochter Cassia die Erbin des Namens seiner Mutter.

---

[1]) Donnolo ed. Castelli p. 3 nennt ihn: ר' חסדיה בר' חנאל הגדול הצדיק וצ"ל קרובינו קרוב לזקני הנקרא ר' יואל נ"ע. Vgl. Neubauer in Jew. Quart. Review IV, 621.

Jüdische Alterthümer in Worms und Speier.

Von

A. Epstein.

Die drei linksrheinischen Städte: Mainz, Worms und Speier, welche im Verduner Vertrage „des Weines wegen" an Deutschland zufielen, spielten in der deutschen Kaisergeschichte eine hervorragende Rolle. Mainz an der Spitze, gingen sie gewöhnlich politisch zusammen. Das „ehrwürdige

Mainz" wurde als Sitz des Erzbischofs „Metropole" genannt. Von den drei schönsten Domen der romanischen Periode hatte Mainz den ältesten (975 bis 1011 erbaut), der Wormser entstand in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, während der Kaiserdom zu Speier erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts eingeweiht und vollendet wurde.

Auch in der Geschichte der Juden Deutschlands ragen diese drei Städte, Mainz an der Spitze, empor. Das geistige Leben der Juden in Europa datirt bekanntlich aus dem 10. Jahrhundert; in Deutschland taucht es zuerst in Mainz auf. Eine italienische Colonie, an deren Spitze die gelehrten Kalonymiden standen, liess sich in Mainz nieder, und bald entfaltete sich dort ein reges geistiges Leben, welches sich in kurzer Zeit über Worms und Speier nach dem übrigen Deutschland, nach Nordfrankreich und den slavischen Ländern verpflanzte. In Mainz wurden die ersten Hochschulen gegründet, Talmud-Commentare und Liturgien verfasst, auch Verordnungen getroffen, welche von der gesammten Judenheit Europa's mit Freuden acceptirt wurden. Die Männer, welche dies in Mainz bewirkten — die Kalonymiden; Jehuda b. Meïr, genannt Leontin; dessen Schüler Gerschom Meor ha-Golah; Simon b. Isaac — reichen mehr oder weniger in das 10. Jahrhundert hinauf. Jünger ist die Cultur Worms' und von Mainz abhängig, denn die ersten Lehrer daselbst — Jacob b. Jakar; Isaac Halevi — waren Schüler des erwähnten Gerschom, und gehören schon in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts. Noch später tritt Speier in der Litteraturgeschichte auf. Die ersten Gelehrten Speier's, welche wir mit Sicherheit kennen — Eljakim Halevi; Moses b. Jekutiel — lebten zu Ende des 11. Jahrhunderts und waren Schüler der Schüler Gerschom's.

Wir finden also in der Litteraturgeschichte die Etappen verzeichnet, welche die rabbinische Wissenschaft in Deutschland durchzumachen hatte. Sie ging an der Seite der allgemeinen Gesittung einher. Von Mainz, der „Metropole", ausgehend, schlug sie zunächst ihren Sitz in Worms, dann in Speier auf, bis sie zuletzt die entferntesten Gegenden erreichte. Speier war übrigens eine Pflanzstadt Mainz' nicht nur in geistiger Beziehung, sondern, wie wir sehen werden, auch in dem buchstäblichen Sinne dieses Wortes.

Die Baudenkmäler der Juden am Rhein stehen ihren grossartigen Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Reorganisation des Judenthums durchaus nicht nach. Hier zeigt sich am eclatantesten, wie richtig sie den Zeitgeist be-

griffen, und wie willig sie ihm folgten. Die jüdische Bauthätigkeit ging seit dem 10. Jahrhundert mit der christlichen Hand in Hand. Der Bau der Synagogen in Worms (1034) und Speier (nach 1084, s. weiter) fällt in die Zeit der Erbauung der Dome daselbst. Die Juden waren so von den edlen Formen des romanischen Stiles durchdrungen, dass sie diesen in ihre Gotteshäuser einführten. Wer gewisse Details in den erwähnten Synagogen mit solchen in den betreffenden Domen vergleicht, kann sich über die Uebereinstimmung nicht genug verwundern. Vielleicht wurden beim Baue der Synagogen Meister zu Rathe gezogen, welche an den Domen gearbeitet hatten. Jedenfalls gehören die Wormser Synagoge und das Speierer „Judenbad" zu den besterhaltenen und bedeutendsten Denkmälern der frühromanischen Periode. Die Synagoge in Speier hat sehr gelitten, und von der in Mainz wissen wir nichts.

Ich lasse hier zwei Abhandlungen folgen über die Wormser Synagoge und über die Anfänge der jüdischen Gemeinde in Speier. Weitere Forschungen über Mainz, Worms und Speier hebe ich für eine grössere Arbeit auf.

Die Wormser Synagoge.

Nur wenige Baudenkmäler aus dem 11. Jahrhunderte haben sich in ihrer ursprünglichen Gestalt so gut erhalten, wie die Wormser Synagoge. Die späteren Anbauten beeinträchtigen durchaus nicht den Hauptbau und geben sich auf den ersten Blick als solche zu erkennen. Auch haben sich viele Inschriften erhalten, welche über die Zeit der Entstehung der verschiedenen Tracte genügenden Aufschluss geben. Wohl ist manche Inschrift verschwunden, und manche befindet sich gegenwärtig nicht auf dem Platze, welcher ihr ursprünglich angewiesen wurde. Hier kommt uns eine Copie von den Inschriften zu statten, welche ein gewisser Elieser b. Samuel im Jahre 1559 angefertigt, und welche sich in einer Carmolyschen Handschrift erhalten hat[1]). Durch diese sind wir in den Stand gesetzt, das Fehlende zu ergänzen, und den richtigen Platz der Inschriften zu eruiren.

Folgende Beschreibung beruht auf persönlicher Beobachtung

---

[1]) Eine Abschrift aus der Carmoly'schen Handschrift, von N. Brüll angefertigt, befindet sich im Archiv der israelitischen Gemeinde zu Worms. Es ist mir eine angenehme Pflicht, Herrn S. Rothschild, Lehrer an der Stadtschule zu Worms, auch öffentlich meinen Dank abzustatten für die Liebenswürdigkeit, mit welcher er mir bei meinen Forschungen in Worms an die Hand ging.

während meiner Studienreise im Mai 1896. Ich berücksichtige natürlich die Copie Elieser's und gebe die Varianten in Anmerkungen.

Männer-Synagoge. Dieser älteste Theil des ganzen Complexes hat von der Zeit gar nicht, von Menschenhand nur sehr wenig gelitten. Der Bau ist im frühromanischen Stil ausgeführt. Das Gewölbe tragen zwei Säulen mit sehr schönen verschieden gehaltenen Capitälen. Gegenwärtig hat die Synagoge zwei Eingänge, in der nördlichen und in der südlichen Wand, aber ursprünglich gab es noch einen dritten Eingang in der westlichen Wand, welcher in Folge des Anbauens der sogenannten Raschi-Kapelle beseitigt wurde (s. Inschrift Nr. 4). Die Nische (Apsis) zu Aufbewahrung der Thora-Rollen in der östlichen Wand, ist vorspringend und halbrund. Das Innere schmücken hängende Leuchter, besonders schön ist der Kandelaber rechts von der Lade[1]).

Ich gehe nun zu den Inschriften in und an der Synagoge über.

1.

Eine rechts vom nördlichen Portal angebrachte steinerne Gedenktafel[2]) besagt, dass Mar Jacob und seine Frau Rachel (wahrscheinlich kinderlos) die Synagoge im Jahre 1034 erbaut haben. Die Inschrift lautet:

יתברך לעד שומע תחינות. אשר מילא לב עבדו באמינות.
מר יעקב בר דוד איש תבונות. לשמו הגדול בית לבנות.
ולויתו מרת רחל חשובה בין שאננות. כיבדו את יי מהונם ליהנות[3]).
יפו מקדש מעט בתבונות. והושלם בירח אלול בתשצד לחשבונות.
יוטב לבוראם מהעלאת קרבנות. זכו שם עולם לקנות.
יד ושם[4]) ותשואות חנות. טוב מבנים ומבנות.
יזכרו בטובות זכרונות. יזהר הקורא אמן לענות.

Die Inschrift lässt an Klarheit und Präcison des Datums nichts zu wünschen übrig. Unglücklicherweise hat Lewysohn

---

1) Eine Inschrift auf demselben lautet: נדבה שהתנדב הפרנס יששכר בר משה דוד נגז לפק. Der Kandelaber wurde also 1656 geweiht.

2) Elieser b. Samuel beginnt seinen Bericht:
ראה זה מצאתי בכותלי בנייני הקודש בק"ק ווירמיישא בכתב ישן נושן חמדה (?) באבן קיר עלה פניו חרולים וחמטתי אחריו עד שיגעתי מצאתי היום יום ה' ט' תמוז שי"ט פרשת מה טובו אוהליך יעקב וגו'. כך העתקתי אני השפל אליעזר בר שמואל זלה"ה. לימין פתח בית הכנסת רשום זה: יתברך לעד שומע רננות ... חשובה מן שאננות ... מהונם לתנות ... מקדש מעט בתבונות ...

3) Kann auch ליחנות gelesen werden. Die Agada sagt: כבד את ד' מהונך, מאשר חנך.

4) Bei L. irrthümlich: רושם ותשאות חנות.

viel Confusion hineingebracht, indem er (נפשות צדיקים, S. 104) eine andere, viel jüngere Inschrift (N. 5) als den Anfang von unserer N. 1 betrachtete, und so auch veröffentlichte. Er wusste dann nicht, was mit dem anderen Datum (1186) anzufangen sei, und verleitete durch den Missgriff Graetz (VI, 64) zu einer abenteuerlichen Conjectur. Bei der Heranziehung einer Inschrift, welche durchaus nicht zu der vorliegenden gehört, beging L. noch einen anderen Fehler. Aus den Worten וקיר שכן על מפרציו folgerte L. (S. 106), dass „die Synagoge damals nicht von Grund aus erbaut, sondern nach deren vorangegangener Baufälligkeit renovirt wurde." Aber jene Worte haben mit der Inschrift vom Baue nichts zu thun, auch haben sie eine ganz andere Bedeutung (s. N. 5). לשמו הגדול בית לבנות kann nur „ein Haus bauen" bedeuten.

2.

Im Innern, rechts[1]) von der Lade, auf einer steinernen, in der Wand eingemauerten Tafel:

האבן הזאת שבצד הארון
עדה למר יצקב איש ישרון
בכל שבת ושבת בוכרון
להזכירו עם ישיני חברון.

Links von der Lade fand Elieser:

זכר עדות הצוואה ביד הקהילה
הייפי והקירוי לבית התפילה
על יורשי הבתים הכל תלה
זכר צדיק לברכה ולתהלה.

Diese, jetzt nicht mehr sichtbare Inschrift gilt wahrscheinlich ebenfalls Mar Jacob. Er verpflichtete die Erben seiner Häuser, die Synagoge, welche er erbaut hatte, immer in gutem Stande zu halten. Die Wormser Gemeinde ehrt noch heute jeden Samstag das Andenken Mar Jacob's in einem besonderen Gebete.

3.

Auf dem Capitäl der östlichen Säule in der Synagoge, in der Richtung Nord-Ost-Süd-West:

פארי העמודים שנים
עשה בלי עצלתים

[1]) Ungenau schreibt Elieser: בכותל אשר נגד הארון מימין כתוב על אבן: זכר שדות הצוואה . . . ומצד שמאל כתוב על האבן: האבן אשר בצד הארון

גם גולת הכותרת
גם תלה הנרות[1].

Ich weiss nicht, auf wen sich dies beziehe; vielleicht war ursprünglich auch die westliche Säule mit einer Inschrift und dem Namen des Meisters versehen. Zur Zeit Elieser's hat eine solche nicht mehr existirt.

4.

Elieser berichtet:

על משקוף פתח בית הכנסת כתוב דרך ענול:
מקראות הצבתי ציונים. נאמן עד לימים הנמנים.
חשבון תת"קלה נבנו הבנינים. מפתחת שער מוכיח לשנים.
ויבוא גוי צדיק שומר אמונים

אמנים muss, wie in unseren Texten, defect geschrieben sein, dann ergiebt der Vers (Jes. 26, 2) wirklich die Zahl 935 (= 1175). Welche Gebäude hier gemeint sind, ist nicht zu ermitteln; wahrscheinlich Gemeindehäuser. Die Inschrift war wahrscheinlich an der nördlichen Thüre, oberhalb der Wölbung (דרך ענול) angebracht. Gegenwärtig ist sie unsichtbar. Dagegen fand ich rechts und links von der erwähnten Thüre vereinzelte Worte und Buchstaben von bereits erloschenen Inschriften. So rechts: קלב מהרר מאיר, auch בשנת תסח לפק. Leute, welche sich um die Gemeinde verdient machten, wurden am Eingange der Synagoge verewigt.

Dass Elieser hier unter פתח בית הכנסת die nördliche Thüre versteht, ist mir deshalb wahrscheinlich, weil er unmittelbar darauf (N. 5) sagt:

וסמוך לו על המשקוף פתח שער אחורי בית הכנסת . . .

Hier ist wohl der westliche Eingang gemeint, der beim Anbauen der Raschi-Kapelle vermauert wurde. Nun ist nahe vom westlichen entweder der nördliche oder der südliche Eingang. Der letztere ist aber ausgeschlossen, denn ein abwärts liegender Eingang ist kein passender Platz für Inschriften. אחורי בית הכנסת passt auch gut für den westlichen Theil im Gegensatz zu der östlichen Front. Jedenfalls ist ersichtlich, dass es zur Zeit Elieser's in der Westwand einen Eingang, wahrscheinlich den Haupteingang (פתח שער) gegeben hatte, und dass folglich anno 1559 die Raschi-Kapelle dort noch nicht angebaut war. —

---

[1]) Elieser ungenau בשני עמודים גדולים מאד האחת בתוך כנגד הארון ועליו כתוב במזרח הכתוב עמוד (so) מארי. Lewysohn (S. 113) fand diese Inschrift unleserlich.

Hof. Bad. Ein von einer Mauer umschlossener Hof umgiebt die Synagoge in nördlicher, westlicher und südlicher Richtung. Durchschreiten wir ihn von Norden kommend, so bleibt die Frauen-Synagoge links, und rechts erhebt sich ein etwa 3 Meter hoher viereckiger Raum, von einer Mauer umgeben. Ich konnte nicht herausbringen, wozu diese Anlage bestimmt war, und erfuhr bloss, dass vor etwa 40 Jahren in der Mitte derselben ein uralter Nussbaum gestanden hatte. Nahe an der Raschi-Kapelle bemerken wir einen Weg aus alter Zeit, der auf einem Unterbaue in zwei Richtungen verläuft. Er führt rechts zu dem erwähnten Viereck, links geht er zum Bade, welches südlich von der Synagoge gelegen ist. Das unterirdische Bad wurde erst in diesem Jahre aufgedeckt und ist noch nicht zugänglich. Soviel ich sehen konnte, ist es dem Speierer „Judenbade" sehr ähnlich. Ein Treppenhaus mit gewölbter Decke, Säulen und Nischen, führt in das tief liegende, ebenfalls umwölbte Bad (מקוה) hinunter.

(Fortsetzung folgt.)

Geschichte und Annalen der Dyhernfurther Druckerei.

Von

Dr. **M. Brann.**

(Fortsetzung.)

Beide Bücher verliessen 1680 in Amsterdam, wo R. Schabtei sich seit 1679 aufhielt, die Presse. Fünf volle Jahre[1]) lebte er in diesem „kleinen Jerusalem"[2]) und empfing reiche Anregung und Belehrung aus dem vertrauten Umgang mit den angesehensten Mitgliedern der Gemeinde[3]). Hatte

---

[1]) וקמתי ועליתי אל המקום אשר בתרתי ,למדינת דואלאנדיא (!) ולעיר הגדולה אמסטרדאם רבתי ושם הייתי ,אורח טוב רצופים תבופי' ח מ ש ש נ י ם sagt er selbst ausdrücklich in dem gereimten Nachwort zum ס' בית שמואל, dem ersten (oder einem der ersten) in Dyhernfurth gedruckten Buche.

[2]) Schudt, jüdische Merkwürdigkeiten I, 223.

[3]) Mose Raphael di Aguilar, Salomo de Oliveyra, Salomo b. Jeh. Leon Templo, Samuel Zarfati und Joseph Franco Serrano verkehrten freundschaftlich mit ihm. Wie hoch sie ihn schätzten, geht aus den Dichtungen hervor, mit denen sie seine litterarischen Veröffentlichungen begleiteten. Besonders erfreut war der Buchdruckereibesitzer Joseph Athias, als es ihm gelungen war, R. Schabtai zu bewegen, die Correctur der damals im Erscheinen begriffenen Bibel-Uebersetzung Josel Witzenhausens zu übernehmen. „Da habe ich mich משמח gewesen (gefreut)," sagt er, „כמוצא שלל רב (als hätte ich einen grossen Schatz gefunden),

er auch schon vorher sein Einkommen durch den gelegentlichen Ein- und Verkauf von Büchern zu verbessern gesucht, so lernte er doch erst hier, an der Centralstelle des litterarischen Lebens seiner Glaubensbrüder, den Grossbetrieb der Buchdruckerei und des Buchhandels [1]) im Einzelnen kennen, und hier reifte in ihm der Entschluss, sich von nun an ganz der Herstellung und dem Vertrieb hebräischer Bücher zu widmen. Er zog darum 1684 wieder nach dem Osten und scheint in Wien [2]) persönlich die ersten Vorbereitungen zur Verwirklichung seines Planes getroffen zu haben. Soviel steht jedenfalls fest, dass er am 8. Januar 1685 [3]) dem Breslauer Oberamt ein „Kayserliches Rescript wegen vorhabender Aufrichtung einer Buchdruckerey ausser der Meylen von der Stadt Bresslau überreicht und umb ein favorables Kgl. Oberamtsgutachten" gebeten habe. Wir wissen auch aus dem weiteren Verlauf der Angelegenheit, wie er etwa sein Gesuch begründet hat. Er stellte in den Vordergrund den Nutzen, den bei der Herstellung der Bücher die inländischen Papiermüller und Buchbinder und bei der Ausfuhr die Grenzzollämter haben würden, wies auf den grossen Absatz hin, der

---

dass ich so einen Mann hab gefunden, der da auch wohl בקי (bewandert) is in den לשונות (Sprachen) von den מדינות (Ländern) Böhmen, Mähren, Oesterreich, Polen und אשכנז (Deutschland) derarten, dass man es über all sol können verstehn, um keine Wörter in diesem ספר (Buche) gebraucht werden, die hie in Holland und Friesland מורגל (gangbar) senen, den man versteht sie anderst wo nit." Uebrigens war R. Schabtai „linguae quoque latinae non ignarus", wie nicht nur aus dem Umstande ersichtlich ist, dass er einen Theil seines bibliogr. Wissens aus lat. geschriebenen Quellen geschöpft hat, sondern zum Ueberfluss auch ausdrücklich bezeugt wird von Christian Theophil Unger, dem gelehrten Pastor von Herrenlaurschütz und Rützen (in Schlesien), der persönlich, mündlich und schriftlich mit ihm verkehrt hat. (Wolf IV, p. 969.)

[1]) Er liess selber ausser seinen eigenen Büchern und seiner Betheiligung an der Correctur der Bibelübersetzung Witzenhausens hier 1680 einen Siddur, vor 1682 Psalmen, Maamadot und Tephillat ha-Derech, beides in Duodez bei David Tertaz drucken (St. C. B. 2183. 609)

[2]) Es ist wohl anzunehmen, dass er sich das Kayserliche Rescript, von welchem sofort die Rede sein wird, persönlich verschafft haben wird. Dass er übrigens einmal eine Zeit lang in Wien gelebt habe, bezeugt auch Wolf (III, p. 1004), obwohl seine Angabe, er sei dort ein Schüler des R. Isserles gewesen, ohne Zweifel irrthümlich ist, da der genannte R. Isserles bereits am Mittwoch, 16. Mai 1640 (Frankel, Wiener Grabschriften, No. 124. Kaufmann in Berliners Magazin, Jahrg. 1890, S. 293) verstorben ist.

[3]) Staatsarchiv Breslau AA III, 12 i, p. 324 enthält diese kurze Notiz. In dieser ganzen Verhandlung nennt sich der Antragsteller „Simon Sabbathey Bassista, jüdischer Buchhändler".

für das neue Unternehmen schon darum in Aussicht stand, weil im ganzen Osten Europas, ausser in Prag, keine Presse für die Juden thätig war, und machte schliesslich darauf aufmerksam, dass kein einziger christlicher Gewerbetreibender durch sein Unternehmen geschädigt werde. Die Sache ging danach den üblichen Instanzenweg. Das Oberamt überwies das Gesuch dem Breslauer Magistrat zur Aeusserung. Schon am 7. Februar rieth diese Behörde [1]), indem sie zugleich ein von der Wittwe Marie Albrechtin geborenen Franckin, als Baumannischer Erbin und Besitzerin der hiesigen privilegierten Buchdruckerei, eingefordertes Gutachten beilegte, dringend, den Juden abzuweisen. Es sei eitel Wind mit den in Aussicht gestellten Vortheilen. Die Juden des Ostens würden nicht aufhören, ihre Drucksachen billig aus Holland zu beziehen. So werde weder der neue Buchdrucker lohnenden Absatz noch das Zollärar irgend beträchtliche Einnahmen haben. Dazu komme die gefährlich nahe Concurrenz der Presse von Frankfurt a. O. und besonders derjenigen, die seit jüngster Zeit in „Walckersdorf in finibus Bohemiae“ [2]) in Thätigkeit sei. Die ganze Sache sei vielmehr für den Juden nur ein „praetext, wie er mit Weib, Kindern und anderem jüdischen Gesindel, ohne welches keine Druckerei bestehen könne, unter dem Scheine der Buchdruckerei allerhand Abbruch und Schaden den Christen in Handel und Wandel zufügen und also in diesem Lande fixam sedem, vor sich und seine Nachkommen erhalten möge“. Solches aber werde Sr. Majestät gewiss nicht dulden, weil zunächst in Breslau seit 1455 und in ganz Schlesien seit 1584 den Juden der Aufenthalt gänzlich verboten sei, weil ferner „durch die gesuchte Freyheit einer Druckerei das schädliche Gifft, der jüdischen Irrthümber in Contumeliam Religionis Christianae und zur Verkleinerung der Ehre Gottes durch öffentlichen Druck noch mehr befördert, und

---

[1]) A. a. O. p. 353. Eine wörtliche Abschrift dieses Actenstückes enthält die Handschrift F. 8, 25 (Libri ad reges et principes), fol. 159 bis 162 der Breslauer Stadtbibliothek.

[2]) Gemeint ist ohne Zweifel Weckelsdorf (Kreis Königgrätz), wo allerdings 1680, aber auch nur ein einziges Mal, ein hebräisches Buch gedruckt worden ist (Steinschneider, J. T., S. 76 u. C. B. No. 2487). Das Titelblatt (welches ich besitze), weist in der Umschrift oben links und rechts den Inhalt des Bandes (חלק מחזור שני של ארבע פרשיות נם מורים ושבת הגדול בסדר ושני רגלים פסח ועצרת לא נעדר) und unten das Chronostich (ושמחת עולם על ראשם לפ"ק) in den grossen klobigen Buchstaben, die für die Prager Drucke jener Zeit charakteristisch sind, auf. Auf der Rückseite des Titelblattes beginnt sofort יוצר לפרשת שקלים.

das jüdische Gesinde im Lande verstärket und also Ihren Betrügereien und anderes gottloses Wesen desto besser zu exerciren ihnen gleichsam Thür und Thor eröffnet werden würde", und weil endlich die Wahl einer kleinen Stadt zur Aufrichtung einer Buchdruckerei schon dadurch ausgeschlossen sein müsse, dass die vorschriftsmässige unentbehrliche Aufsicht über die Druckerzeugnisse in einem so entlegenen Orte nicht nachdrücklich genug ausgeübt werden könne. Eine Abschrift dieser Auseinandersetzungen erbat sich R. Schabtai bereits fünf Tage später [1]). Es wird ihm eine Kleinigkeit gewesen sein, die Bedenken des Breslauer Magistrats zu widerlegen. Nichts destoweniger rückten die Verhandlungen, über deren weiteren Verlauf wir im Einzelnen nicht unterrichtet sind, Jahre lang nicht vom Platze. Erst 1687 oder 1688 fiel die endgiltige Entscheidung zu seinen Gunsten. Daraufhin entschloss er sich, zuerst in dem Städtchen Auras[2]), zwei Meilen unterhalb von Breslau an der Oder gelegen, seinen Wohnsitz zu nehmen, gab aber bald den Plan auf, als der neue Gutsherr von Dyhernfurth, Herr von Glaubitz, ihm die Nutzniessung des an seinen Grundbesitz haftenden Privilegs überliess und ihm dadurch eine sicherere Gewähr für das Gelingen des jungen Unternehmens darbot. Nunmehr ging R. Schabtai sofort rüstig an's Werk. Die kleine Schaar von Setzern, Druckern und Arbeitern [3]), die mit ihm kam, vereinigte

[1]) Kgl. Staatsarchiv, a. a. O. p. 367.

[2]) Wolf I p. 102. Hier hielt sich im Jahre 1700 auch sein Sohn Joseph auf. (Steinschneider, C. B. No. 63.)

[3]) In den Jahren, in denen er selbst (1689—1711) die Officin leitete arbeiteten (in chronologischer Reihenfolge) bei ihm: A. **als Correctoren:** 1) *Aharon b. Jaacob ha-Levi* (s. über ihn S. 521) corrigierte 1689 das ס' דברי דוד. 2) *Jaacob b. Naftali Hirsch b. Jaacob Isserles,* geb. in Wilna etwa 1645/6, verheirathet mit der Tochter des R. Avigdor aus Gross Glogau (st. 23. III. 1675, vgl. Wolf, IV, p. 1215), 1683—85 in Amsterdam u. 1691 bis 1693 in D. thätig (St. C. B. 8361, vgl. 8982. Vielleicht war der 1689 bis 1690 in Wilmersdorf arbeitende Jacob b. Zwi (Typ. 82) derselbe). 3) *Salomo b. Zwi* לאקמשר *[d. h. aus Lokacze],* Schwiegersohn des R. Aharon aus Graetz, 1700—1702 in D., 1703 in Berlin (St. C. B. 9152 Typ. 87. 89.) **B. als Drucker und Pressenzieher:** 4) *Mose b. Zwi,* der zu den aus Oesterreich Vertriebenen gehörte, und 1689 (דברי דוד) und 1691 (בית הלל, Th. II) druckte (wonach St. C. B. 8967 zu ergänzen ist). 5) *Abiëser (auch Abiësri) Selig b. Schelomoh Salman aus Venedig,* 1692 bis 1696 in D., dann 1697—99. 1701. 5. 12. 24. 25. 29. 34 in Frnkf. a. O. und 1705 u. 1709 in Berlin (St. B. C. 9253. 3066. Die Bibl. des jüdisch-theol. Seminars besitzt ebenfalls — Nr. 4986 h — ein aus St. C. B. 860 und 848 zusammengesetztes Exemplar, dem leider das Titelblatt des Pent. fehlt. Dort zeichnet Abiëser am Ende von ויקרא mit der Bemerkung, dass er zum dritten Mal, am Pentat. mitarbeite). 6) *Isaak*

er unter seiner Leitung zu einer Gemeinde und trug redlich für ihre Bedürfnisse Sorge. Selbst den Platz zu einem Todten-

---

Seelig b. Jehuda aus Budin (Böhmen) 1692 in D., 1693 in Zolkiew (St. C. B. 8200). 7) *Isaak (Itzig) b. Schelomoh (Salman)* oder *Itzig Buchbinder* (oder *Drucker*) *aus Lakenbach* (לאטינבאך) in *Ungarn* (הנר, auch האנר), 1695—97 in D., 1698 u. 1708 in Frankf. a. O., später Herausgeber versch. Bücher, bes. Ritualien daselbst 1713—1726 (St. C. B. 8241, vgl. 3066. 3016. 5021, 5. 2391). 8) *Mordechai b. Mose Menachem aus Prag* druckte 1701 in D. חוקי משפט, und war später (1703) in Berlin und (1705/6 und 1709/10) in Prag (St. C. B. 8724 ist hiernach zu ergänzen, vgl. das. 8894 und 8466). — 9) *Berel b. Baruch Gimpels Schmelkes aus Prag* druckte 1702 in D. den שע אור (Vgl. Hock-Kaufmann, משפחות קק פראג, S. 64b sub תיח und 65a sub תכא). 10) *Chajjim b. Mordechai Gumpel Altschul* (אש) *aus Prag* druckte in D. 1702 (שע אור) und 1703, lebte vorher (1696—99) in Dessau und nachher (1708—1736) in Amsterdam (St. C. B. 7906, vgl. 9043). C. **als Setzer:** 11) *Chajjim b. Katriel aus Krakau b. Zwi Szydlower aus Opatow* setzte in D. 1689 (דברי בית שמואל), 1691 (בית הלל), 1692 (שע אור), 1693 (Pent.) und 1696 (בית יעקב) und arbeitete vorher (1686) in Prag und nachher (1703—1717) in Berlin und Frankf. a. O. Er starb 1719 (St. C. B. 7927, vgl. 8663. 8175. und in L. Geigers Ztsch. f. d. Gesch. d. J. in Dtschl. I, 381). 12) *Menachem Man b. Isaak Jaacob aus Prag* arbeitete bereits 1668 bei Bak in seiner Vaterstadt, 1671—1681 in Wilmersdorf, 1684—1688 in Sulzbach, von 1689—1693 (1689: שערי ציון, דבר דוד, בית שמואל; 1690: עיר מקלט; 1691: בית הלל; 1692: שע אור; 1693: עמודיה שבעה) in D. (St. C. B. 8787) und 13) *sein Sohn Mose Jomtob Lipmann b. Menachem Man b. Isaak Jaacob aus Prag,* der 1688 in Sulzbach und 1692 (שע אור) und 1693 (beim Pentateuch und bei עמודיה שבעה) in D. thätig war (St. C. B. 8911 hiern. zu erg.). — 14) *Menachem Mannele b. Jehuda aus Wilmersdorf,* 1690—1691 in Dyhernf., später in Sulzbach (1701), Hanau (1710—12), Wilmersdorf (1713—14), Berlin und Frankfurt a. O. (1716—17) thätig (St. C. B. 8795). 15) *Zwi Hirsch b. Kolonymus ha-Cohen aus Kalisch* arbeitete 1690—1696 in D. (1690: בית הלל Th. II; 1692: שע אור; 1696: בית יעקב) und 1697—1699 in Frankf. a. O. als Setzer und 1701 (יובק) als Drucker in D. Er war 1707 noch am Leben (St. C. B. 9316). Von seinen drei Söhnen (vgl. Abr. b. Zwi Hirsch das. 7762) arbeiteten zwei ebenfalls in D., nämlich: 16) *Kalonymos b. Zwi Hirsch ha-Cohen* arbeitete 1701—1719 in Dyhernfurth (1701: חוקי משפט; 1702: שע אור; 1703: מחוור; 1705: סליחות; 1707: רוממות אל; 1712: נתיב הישר; 1719: מאמר מרדכי) und war 1725/6 wahrscheinlich noch am Leben (St. C. B. 8661, hiern. zu ergänzen.) Auch sein Sohn Isaak (s. weiter unten) arbeitete 1725—26 in D. und 17) *Chajjim b. Zwi Hirsch ha-Cohen* war 1709, 1713 und 15 in D. als Setzer und 1710 in Hanau als Pressenzieher thätig (St. C. B. 7942). 18) *Joseph b. Isaak b. Jesaia aus Woydislav* arbeitete 1696—1720 in D. (ausser den bei St. erwähnten Büchern war er noch bei folgenden thätig: 1701 bei חוקי משפט, 1702 am שע אור und 1719 am מאמר מרדכי. Von seinen Brüdern Jesaia und Kalonymus arbeitete der Letztere (1712—20) ebenfalls in D. Hier finden wir auch seine Söhne Moses (1712—28) und Isaak (1724—32). Joseph scheint 1731/2 gestorben zu sein. Im Jahre 1732 fügt sein Sohn Isaak hinter dem Namen des Vaters הב"מ hinzu (St. C. B. 8568. 8998. 8656. 8859 und die Stammtafel p. 2952, die vielleicht noch um einige Glieder

acker erwarb er noch vor Ablauf des Jahres 1689 [1]). In demselben Jahre trat er bereits mit einer Reihe umfangreicher Publicationen [2]) vor die Oeffentlichkeit.

Das erste Buch [3]), das Mitte August [4]) 1689 die Presse verliess, war der Commentar בית שמואל zum dritten Theil des Schulchan Aruch. Der Verfasser, R. Samuel b. Uri Schraga Phöbus b. Jehuda Löb aus Woydyslaw, damals Rabbiner in Szydlow (in Kleinpolen) [5]), leitete selber die Herausgabe und lernte in Breslau R. Aharon b. Mose Theomim kennen, der sich damals gerade auf der Reise zum Antritt seines Rabbinats in Krakau [6]) befand [7]). Noch zwei andere polnische Gelehrte hielten sich damals bei R. Schabtai auf, um mit ihm

---

verlängert werden kann. 19) *Mose b. Pinchas (oder Menachem) Tausk*, Schächter in *Prag* setzte 1696—97 in D., 1699—1733 in Frankfurt a. O. und Berlin (St. C. B. 8957). 20) *Kalonymos b. Isaak aus Zloczow* arbeitete 1703 in D. an der Octavausgabe des Machsor mit (St. C. B. 8657). Man sieht, wie überall ein wanderlustiges Völkchen, aus Böhmen, Polen, Litthauen und dem Reich, selbst von jenseits der Alpen her, zusammengeströmt, meist zu kurzem Aufenthalt und schnell wieder in alle Winde enteilend. Dabei auch hier eine Liebe zum Handwerk, die durch drei bis vier Geschlechter sich fortpflanzt.

[1]) Die Urkunde vom 28. December 1689 hat M. Grünwald mitgetheilt in seiner Abhandlung „zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Dyhrenfurth" (in Liebermann's Jahrbuch für Israeliten, Jahrgang 1882, S. 61. Ueber die spätere Vergrösserung des Platzes in den Jahren 1805 und 1881 s. das. S. 98 u. S. 100 f) Inschriften von Grabsteinen, die mannigfacher Berichtigung bedürfen, hat Grünwald a. a O. mitgetheilt. Ich selber habe den Friedhof mehrfach, besonders in den Jahren 1875, 77 und 88 besucht und 80—90 Inschriften copirt (die älteste aus dem Jahre 1723), von denen ich die für die vorliegende Arbeit wichtigen mittheilen werde.

[2]) Ein Verzeichniss der bis 1712 erschienenen Bücher hat C. T. U[nger] im Neuen Büchersaal IX, 696 ff. XIV, 91 ff. veröffentlicht.

[3]) ודגה דחק ונכנם ראשון • • • כמוהר"ר שמואל נר"ו בקראי שמו וכי שם ביתו למקום שהלך שם ביתו עמו הוא הס' בית שמואל • • • על השע מטור אבן השור • • • (Gereimtes Nachwort Schabtai's am Ende des Buches, fol. 160b).

[4]) לסדר ולפרט ושפטו את העם משפט צדק, also in der Woche vom 28. Ab bis 3. Elul 449 (= 13. bis 19. August 1689 (Nachwort Schabtai's, das.).

[5]) Näheres über ihn und seine Familie bei Dembitzer, כלילת יופי I, 81b ff. II, 58b. Die Angabe in der Ueberschrift seiner Approb. zum ס' עיר בנימן beruht vielleicht nur auf einem Irrthum des Herausgebers.

[6]) Ergiebt sich aus dem Inhalt seiner Approb. zu בית שמואל, die er unterzeichnet: פה ברעסלי • • • בנסתע למכון שבת ק"ק קראקא והגליל יצ"ו.

[7]) Die Kosten des Druckes bestritt R. Naftali Hirz Hamburger, ein Verwandter des Vfs. (fol. 1b). Das Exemplar kostete damals 1 Thlr. 10 Gr. (N. Büchersaal IX, 696. XIV, 91. St. C. B. 5940, 76. Zedner 341. OS. ב 394. Wolf III, p. 1122). Ende August 1691 war R. Samuel wieder in Breslau und approb. daselbst die ed. princ. des מגן אברהם. Er reiste damals zum Antritt seines Rabbinats nach Fürth.

wegen der Veröffentlichung einiger Bücher zu verhandeln. Der eine von ihnen, R. Mose b. R. Isaak Sprinzes b. R. Oser aus Krzeminiec[1]), überbrachte den handschriftlichen Nachlass des rühmlichst bekannten R. David b. Samuel ha-Levi[2]). Von seinem Schwiegervater, R. Jesaias ha-Levi, dem einzigen überlebenden Sohn R. David's, demselben, den der greise Vater einst nach der Türkei geschickt hatte, um an Ort und Stelle zuverlässige Erkundigungen über den angeblichen Messias Schabtai Zwi einzuziehen[3]), hatte R. Mose die werthvolle Hinterlassenschaft mit dem Auftrage übernommen, sie durch den Druck der Gelehrtenwelt zugänglich zu machen. Der andere war R. Aharon b. R. Jacob ha-Levi[4]), der den vom Grossvater seiner Frau R. Jehuda, R. in Kowel (in Volhynien), verfassten Commentar zum ersten Theil des Schulchan Aruch[5]) herausgeben wollte. Sie dachten daran, gemeinsam den Text des Schulchan-Aruch Orach-Chajjim, begleitet von den beiden Commentaren ihrer Verwandten, erscheinen zu lassen. Allein am Kostenpunkte scheiterte das Unternehmen, obwohl die Vierländer-Synode[6]) und ein reicher Privatmann[7]) eine Subvention in Aussicht gestellt hatten. Für den Augenblick wurden nur die Erläuterungen R. David's zu Raschi's Pentateuchcommentar unter dem Titel דברי דוד mit einigen Zuthaten der beiden Herausgeber gedruckt[8]). Ausserdem erschienen in demselben Jahre noch die Friedhofsgebete des R. Elieser Liebermann b. Jeh. Löb in auszüglicher jüdisch-deutscher Uebersetzung[9]), die von Nathan Nata b. Mose Hannover veranstaltete Sammlung von Gelegen-

---

[1]) Er war Rabbiner in שינאווי.

[2]) Er starb 17. Februar 1667. Vgl. über ihn Dembitzer a. a. O. I, 48a bis 77b und Buber, אנשי שם Nr. 135, S. 56 ff.

[3]) Graetz, Bd. X, S. 241. Dembitzer, a. a. O. 57b. 59b.

[4]) Er war der Schwiegersohn des R. Joseph b. Jehuda Judel, Rabbiners in Minsk und ein Enkel des R. Samuel שחור aus Lubmila.

[5]) Der umfangreiche Commentar, betitelt קול יהודה, ist ungedruckt geblieben. Ebenso desselben Vfs. Commentar zu den Halachot des R. Ascher (Vorw. des Herausgebers zu דברי דוד, vgl. Dembitzer, a. a. O. 68b).

[6]) Dembitzer, a. a. O. 67a f.

[7]) R. Salomo b. Jeh. Loeb Schor aus Lemberg, der in שינאווי wohnte.

[8]) Das Buch (ausser dem Titelblatt 79 Bl. fol.) wurde תן ער״ה = 14. Septbr. 1689 beendigt. Am Ende von Gen. Ex. u. Numeri erschienen einige Excerpte aus dem Buch ויקהל משה des R. Mose und zu Gen. auch einige Glossen des R. Aharon ha-Levi. Vgl. N. Büchersaal a. a. O. Wolf I. III. Nr. 523 vgl. 1578. St. C. B. 4844, 1. Zedner 202. OS. ד 59.

[9]) מענה לשון (12 Bl., 8) „man sagts an ער״ה und an ער״ב und auch sonst auf קבר אבות" (St. C. B. 1010, 18 vgl. 22).

heitsgebeten mystisch-asketischen Inhalts[1]) und eine Abhandlung (?) über den Tod und die Strafen im Jenseits[2]).

Geringer an Zahl und Umfang waren die Erzeugnisse des zweiten Jahres. Ausser einem Siddur nach polnischem[3]) Ritus mit den grammatischen Noten des R. Schabtai b. Isaak Przemyslaw[4]), erschienen nur noch Druschim zum Pentateuch von Chajjim Horwitz[5]) und ein Verzeichniss der 613 Gebote nach ihrer Reihenfolge in der heiligen Schrift mit Angabe der Stellen, in denen sie in der halachischen Litteratur behandelt werden, zur Wochen- und Monats-Lectüre eingerichtet von R. David Lida[6]).

Um so reicheren und vielseitigeren Ertrag brachten die folgenden drei Jahre, allerdings immer wieder in dem durch die Studien und die liturgischen Bedürfnisse der Abnehmer beschränkten Kreise. Die Hauptleistung war im Jahre 1692 die editio princeps der Commentare R. David ha-Levi's und R. Abraham Gombiner's zum ersten Theil des Schulchan Aruch, die unter dem Titel מגיני ארץ[7]), mit nicht weniger als ein-

---

[1]) Erschien s. a., ist aber (nach N. Büchers. IX, 702) eines der ältesten in Dyhernf. aufgelegten Bücher, betitelt שערי ציון, Preis für 4 Stück 10 Gr.

[2]) ענוי נפש ורפואתו (OS. ע 329. St. C. B. 6249 kennt diese Ausgabe nicht).

[3]) Genauer nach dem Ritus von Polen, Reussen, Böhmen, Mähren und Deutschland.

[4]) R. Nachum הלבלר (pseudon.?) soll sie dem Herausgeber verschafft haben (St. C. B. 6868). Nebst תקוני שבת (S. 41), Psalmen (unter bes. Titel St. C. B. 651, paginirt: fol. 294—344, Maamadoth, Kinoth a. Minhagim (letztere mit bes. Titel, pag. 393—422, in meinem Besitz). Vermuthlich im Ganzen 422 Bl., 4 (N. Büchers. XIV, 100, Wolf I, p. 137. II, p. 1456. 1458. III, p. 825. St. C. B. 2199. OS. ת 760). Enth. Fol. 75b ein Gebet für den Kaiser Leopold, abgedruckt im N. Büchers. a. a. O., u. von Dan. Springer in s. handschriftl. Gutachten, d. d. 9. März 1701 (Bresl. Stadtarchiv N. N. N. 449) in's Deutsche übersetzt.

[5]) Mit dem vollständigen Namen: Chajjim b. Josua Mose Abraham H. ha-Levi (N. Büchers. IX, 703. Wolf I, III, Nr. 612. St. C. B. 4688, 1. Zedner 290. OS. מ 1115.) Das Buch ist betitelt מים חיים und umfasst 70 Bl. 4. — Th. II erschien 1703 (s. das.)

[6]) Ueber David Lida vgl. Dembitzer a. a. O. I, 68a, II, 59a f. 70a, Buber, S. 54, Nr. 137, wo Manches zu berichtigen ist. Er approbirte auch die ed. Amd. des שפתי חכמים v. Schabtai Bass. Das 1690 gedruckte Buch ist betitelt: עיר מקלט u. approbirt von Isaak [b. Abr.] R. in Posen, Schabtai b. Jesaia Horwitz, R. in Frankfurt a./M. u. Aharon Theomim, R. in Worms. Es ist 52 Bl. (pagin.: 1—7, 6^2, 9—16, 21 bis 44, 43^2—54), 4 stark. Preis 7 Gr. (N. Büchers. IX, 702. Wolf I III 77. St. C. B. 4826, 13. Zedn. 198. OS. ע 35,8).

[7]) Dieser Gesammttitel wurde nach ψ 47, 10 gewählt, weil man Nr. 4 dem Commentar d. R. David b. Samuel ha Levi den Namen מגן דוד und demjenigen des R. Abr. Gombiner, der nach dem Wunsche des Verfs. נר ישראל hätte heissen sollen, den Namen מגן אברהם gegeben hatte.

undzwanzig Approbationen[1]) der gelehrtesten Zeitgenossen versehen, die Presse verliess. In kürzester Frist wurde die neue Ausgabe wegen ihrer ausserordentlichen praktischen Brauchbarkeit das beliebteste Handbuch für den Unterricht und für die religiöse Praxis. Die neuen Commentare gewannen bald dieselbe nahezu unangefochtene Autorität wie der Text, den sie erläuterten, und wurden schnell der Mittelpunkt eines neuen Litteraturkreises, in welchem man sich mit ihrer Deutung und Ergänzung, mit ihrer Bestreitung und Vertheidigung abmühte[2]). Demselben Gebiete gehören an die Glossen und Chidduschim des R. Hillel b. Naftali Herz zum 2. und 3. Theile

[1]) Die Ausgabe wurde approbirt: 1) von dem (inzwischen verstorbenen) Jaacob Isaak b. Schalom, R. in Lissa d. d. Mo., 27 Ab. 1671. 2) von Isaak b. Mose Gerson, R. in Lissa, d. d. Di., 11 Schebat 1692. 3) Joseph Issachar b. Elchanan, R. in Kremsier in Mähren. 4) Samuel b. Phöbus, R. in Fürth, d. d. Breslau, Mo. 2. Elul 1691 (vgl oben S. 520, Anm. 3 u. 5). 5) Israel b. Nathan Spiro, R. in Kalisch, d. d., 3 Ab. 1671 (inzwischen verstorben). 6) Jehuda b. Nissan, R. in Kalisch, d. d. Do, 22. Kislew 1691. 7) Joseph Joske aus Lemberg, d. d. Woydyslow, Di, ר״ח Elul 1672, damals R. in W., jetzt R. in Szydlow. 8) David b. Arjeh Loeb [Lida] aus Lemberg, d. d. Breslau, Do, 12 Thammus 1692 (bei s. Aufenth. in Breslau, um s. Buch עיר דוד zu vollenden und in Dyhernf. drucken zu lassen. Das Buch erschien aber erst 1710 nach seinem Tode in Amsterdam. 9) Abraham Naft. Hirz b. Mose Spitz, Rosch-Jeschiba in Dresnitz und Raudnitz, jetzt Dajjan in Nicolsburg, d. d. 25 Kislew 1691. 10) Isaak b. Abraham, R. in Posen, d. d. Do [Mo.], 26 Nissan 1671 (inzwischen verstorben). 11) Naftali b. Isaak בי״ץ, R. in Posen, Di. 9. Adar 1692. 12) Samuel b. Zwi Hirsch aus Krakau, R. in Frankfurt a./M. Mi, 3. Adar 1692. 13) Vom Prager Rabbinat d. d. So., 10. Tebet [= 30. Decbr.] 1691. (Wolf Spira, Landrabbiner, Samuel Helman b. Abraham; Uri Schraga Phöbus b. Elieser Chalfan Brandeis; Joseph b. Zwi; Samuel b. Gerson ha-Levi). 14) von Mordechai Süsskind b. Mose Rothenberg, R. in Lublin, Mo., 19. Ijjar 1692. 15) Saul, R. in Brześć Lit. 1692. 16) Hillel ha-Levi, R. in Wilna. 17) David b. Abraham Oppenheim, R. in Nicolsburg und mährischer Landesrabbiner, 13. Tebeth 1692. 18) Abraham b. Saul, Broda aus Prag, R. in Raudnitz, 3. Tebeth 1692. 19) Issachar Baer b. דק׳ Obadjah דיד, R. in Glogau, Mo. 13. Tebeth 1693 (צ״נ בנח״ש), später Rabb. in Zolkiew. 20) Elia b. Wolf Spira (Sohn des Prager Landesrabbiners), R. in Kollin Di., 12. Tebeth 1692. 21) Menachem Mendel aus Posen, R. in Smigrod, früher in Holleschau. Fr. 22. Tebeth 1692. Der erste Approb., R. Isaak b. Schalom aus Lissa, bemerkt über R. Abr. Gombiner Folgendes: הגם שאני נוגע קצת בעדות מחמת שהוא שאר בשרי ובן עירי מבנן של הקדושים שנהרגו בעו״ה בשעת הגזרה ביום זעם בק״ק נומבין בשנת תמ״ו. Und R. Samuel b. Zwi-Hirsch in Frankfurt a./M. sagt über denselben: חנה המחבר ההוא הייתי מבירו היטב כי כל ימיו כל עסקיו היו בתורת ד׳ יום ולילה ולמד לשם שמים ולא לשם יוהרא להתפאר במעשה ידיו וכו׳. Das Buch ist (3) und 342 Bl. Fol. stark und kostete 4 Thaler, auf gutem Papier 5 Thaler. (N. Büchers. IX, 697. Wolf II, p. 1323. St. C. B. 5940, 26. Zedn. 335, vgl. OS. מ 51).

[2]) Vgl. die vortreffliche Auseinandersetzung Dembitzer's a. a. O. 72b f.

des Schulchan Aruch, die sein Sohn R. Mose, R. in Kempen, 1691 herausgab[1]). In demselben Jahre erschienen noch Collectaneen aus Talmud, Midrasch und Bibel-Commentaren, als eine Art Supplement zum Jalkut Schimeoni, zusammgetragen von David b. Naftali Hirz Spitz Posner in Krotoschin[2]) sowie Abraham Allegri's Widerlegung der Einwürfe Nachmani's gegen Maimuni's Sepher ha-Mizwoth[3]). Den Uebergang zur rein liturgischen Litteratur bilden dann die Analecten zu den Sabbatgebeten und zum Sabbatritual aus halachischen und kabbalistischen Schriften, zusammengestellt von Bezalel b. Salomo aus Kobryn, Darschan in Sluck und Przemysl[4]), die 1691, und der von Jacob b. Raphael ha-Levi[5]) aus Posen verfasste Commentar zu Isaak Luria's תקוני שבת[6]), der 1692 die Presse verliess. Von liturgischen Sammlungen erschienen 1691 Selichoth[7]) nach dem Rit. v. Gross- und Klein-Polen, Reussen und Mähren nebst den Gebeten für den 20. Siwan, 1693 ein Machsor nach poln. Ritus mit kurzer Worterklärung[8]),

---

[1]) Unter dem Titel בית הלל, mit Zusätzen des Herausgebers. Th. I zum Sch. A. Jore Deah umfasst (1) und 134 Bl. Th. II zum Sch. A. Eben ha-Eser (1) und 49 Bl. (N. Büchersaal XIV, 98: Preis 1 Thlr. Wolf III, 518. St. C. B. 5940, 64. Zedner 334. O.S. ב 310.) Die Approbationen bei Roest, Cat. der Rosenthl. Bibl., S. 571.) Ueber den Vf. vgl. Dembitzer II, 56b f.

[2]) Unter dem Titel ילקוט דוד herausgegeben vom Vater des Verfassers Naft. Hirz b. Mosche Spitz, Rabbiner in Dt. Crone (וואלמש), der zugleich eine Approb. hinzufügte (N. Büchersaal IX, 704: Preis 8 Gr. W. I Nr. 488 III p. 845. 518. Asulai II, Jod. 32. St. C. B. 4810. Zedner 202. OS. Jod. 225).

[3]) Betitelt לב שמח S. S. ל 30.

[4]) Betitelt קרבן שבת (St. C. B. 4594, 7. Zedner 95. O. S. ק 561. Wolf I, III. 417 kennt aus Mittheilungen R. Schabtai's die ed. Fürth 1710, nicht aber die Dyhernfurther. Auch sind die Ortsnamen Plock u. Boskowitz bei ihm augenscheinlich falsch. Das Buch, (1) u. 51 Bl., 4 stark, erschien mit der Approb. von Naftali b. Isaak כ"ץ R. in Posen, d. d. Do, 13. Kislew 1690; Jehuda b. Nissan, R. in Kalisch, d. d. Mo, 25. Kislew 1690 (mit dem Bemerken, dass er vor 18 Jahren, als er in Tarnow Rabbiner gewesen, den Vf., seinen Verwandten, kennen gelernt habe) u. von Issachar Baer b. Obadja הי"ד, R. in Glogau, Fr. 22. Kislew 1690.

[5]) Er war der Schwiegersohn des R. Isaak שחר, genannt R. Isaak Pardes.

[6]) Betitelt מנחת יעקב. (1) u. 37 Bl., 4 (N. Büchers. IX, 704: Preis 6 Gr. W. II, p. 1470 III, Nr. 1109. St. C. B. 3115, vgl. 5606. Zedner 471. OS. ת 903. Approb. von Schabtai Scheftel b. Jesaia ha-Levi Horwitz, R. in Posen; Mose b. Abraham ha-Levi, Darschan in Posen; David b. Mordechai aus Lemberg; Jeh. Loeb b. Israel aus Krakau und Isaak b. Abraham Mose Israel Eilenburg, R. in Lissa.

[7]) Der auf dem Titelblatt angekündigte Commentar ist nicht dabei (Wolf II, p. 1384 N. Büchers. XIV, 94. St. C. B. 2860. Zedn. 464. OS. ם 396).

[8]) W. II p. 1336. Nach St. C. B. 2498 wäre die Ausgabe von 1703 nur ein neuer Abzug der vorliegenden.

1692 [1]) und 1693 [2]) Gebete in jüdisch-deutscher Sprache und 1692 ein Gesang zur Einweihung einer Thora-Rolle, verf. von Seeb Wolf b. Baruch Naumburg, Cantor in Gr. Glogau [3]), sowie ein nochmaliger Abdruck der Minhagim des Eisak Tyrnau [4]). Dazu kamen noch im Jahre 1693 eine neue Auflage des Pentateuchs mit Raschi, Targum, und Sifte Chachamim, die in Form und Ausstattung genau der ersten Amsterdamer Ausgabe entspricht [5]), ferner ein Abdruck der Pirke di R' Elieser [6]), zwei Sammlungen von Deraschot [7]), und endlich aus dem Gebiet der Kabbala und Askese eine von Jonathan b. Jacob aus Ofen besorgte Ausgabe des Maamar ha-Ittim von Menachem

---

[1]) Betitelt ברכת אברהם, in 8 (St. C. B. 3199 OS. ב 639).

[2]) מגורה in 8 (N. Büchers. XIV, 104). Jede weitere Auskunft fehlt. Vielleicht ausser dem in Leuchter-Form gedruckten ψ 67 noch einige jüdisch-deutsche Gelegenheitsgebete, wie in ed. Prag 1696, 8 bei St. C. B. 3250.

[3]) זמר לספר תורה, 4 Bl. 8. Das Lied beginnt mit den Worten אשירה שירת דודי אלי רועי משודי (W. III 566b St. C. B. 1790. OS. ד 215).

[4]) Es scheint ein unveränderter Abzug der Ausgabe von 1690 zu sein. (W. II p. 1354 St. C. B. 3828. Ueber die Verzierung des Titelblattes (so auch מנחת יעקב, vgl. S. 524, Anm. 4 s. Typ. S. 87, Anm. 3).

[5]) Wie in der Amsterdamer Ausgabe befinden sich hier auch die Comm. d. Jacob b. Ascher und Randglossen aus תולדות אהרן. Der Pent. ist (6) u. 342 Bl., 4 stark. Darauf folgen Bl. 343—368 die Megilloth mit Raschi, שפתי חכמים und תולדות אהרן mit bes. Titelbl. und Bl. 335—362 die Haftorot mit kurzen Worterklärungen und ebenf. bes. Titelbl. Wolf III p. 1005 IV, p. 132. N. Büchersaal IX, 705: Preis 3 bis 4 Thlr. St. C. B. 669. OS. ת 284. Die Titelbl. v. Th II u. III zeigen am unteren Rand einen Vorsänger in Amtstracht mit einem Notenblatt in der Hand.

[6]) Im Ganzen 32 Bl., 4 ganz mit rabb. Buchstaben in schlechter Ausstattung gedruckt (N. Büchers. IX, 705: Preis 6 Gr. St. C. B. 4015. OS. ם 1204. Ausstattung des Titelblattes vgl. Anm. 5.

[7]) Nämlich: 1, אהבת שולם von Salomon b. Abraham Algasi. 124 Bl. fol. (N. Büchers. IX, 697 W. I. III 1948 St. C. B. 6894, 2. Zedner 712. OS. א 354) und 2, עמודיה שבעה. Sieben Deraschot von Bezalel b. Salomo, Darschan in Sluck. 72 Bl. 4, (N. Büchers. IX, 704: Preis 8 Gr.) Approbirt von: Mose b. Isaak aus Krakau, R. in Lublin; David b. Samuel aus Wlodzymir, Rabbiner der Vorstadt Lemberg; (Vf. d. מ"ז, vgl. S. 521, Anm. 2), Nachman b. Salomo Naftali, R. in Wlodzymir; Saul b. Mose Katzenellenbogen, R. in Brody, Deputirter v. Krakau; Jehuda Rabb. in Szebrczyn, Deputirter der Neun-Gemeinden; Jacob b. Jecheskel, R. in Wengrow, Deput. v. Posen, allesammt unterzeichnet in Lublin, Sonntag, 11. Nissan 424 bei der Vierländer-Synode; Zwi Hirsch b. Mose Jacob, R. in Brześć Lit., Fr. 19. Schebat 1664 bei der Synode zu Zabludowo; Isaak b. Abraham, R. in Wilna, 19. Kislew 1663. Jeh. b. Benj. Wolf מוראסא, R. in Grodno und Naftali Hirz Ginzburg, R. in Pinsk am Mittwoch, 1. Adar 1664 bei der Synode in Zabludowo in Litth. Mose b. Pessach כ"ץ, R. in Luck und Jehuda b. Nissan, R. in Olkusz. (Wolf I, III No. 417. St. C. B. 4594, 3. Zedner, S. 95 OS. ע 430)

Asarja [1]) und ein Auszug aus dem ראשית חכמה des Elia b. Mose de Vidas [2]).

[1]) Der Herausgeber gehört zu den bei der Eroberung von Ofen gefangen genommenen, in Mähren losgekauften Unglücklichen (vgl. meine Abhandlung „der Ofener Judenmord" im Jahrg. 1882 d. M. S., S. 312 ff.) Der Abhandlung Menachem Asarja's über Koh. 3, 1 f ist im Anhang eine Abhandlung des Simon b. Pessach v. Ostropol über den mystischen Gehalt von Raschi's Pentateuch-Commentar angefügt. (W. III p. 697. 1158 St. C. B. 6342, 24. Zedn. 530.)

[2]) Betitelt תוצאות חיים (N. Büchersaal IX. 710, Wolf I, p. 165, St. C. B. 4973, 13. Zedner 231, OS. ת 226. Nach St. ist das Format 8°, nach Benjacob 16°, nach Zedner 32°). (Fortsetzung folgt.)

Besprechung.

Mose b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla nebst den Fragmenten seiner Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese und der hebräischen Sprachwissenschaft im Mittelalter von Dr. Samuel Poznański. Leipzig. I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1895. VIII + 200 Seiten 8°. Preis 7 Mark.

Wenn der unermüdlich fleissige und streng gewissenhafte Bacher auf seiner Domäne den Ertrag eines Stück Feldes abgemäht und eingeheimst hat, bleibt in der Regel nur spärliche Nachlese übrig. Wenn Poznański trotzdem in seiner Monographie über Ibn Chiquitilla nicht allein einen Band von stattlichem Umfange geliefert, sondern auch eine Fülle neuer Einzelheiten zu Tage gefördert hat, ein überreiches Material werthvoller Details, die zur Ergänzung und Berichtigung hergebrachter Ansichten dienen können, so ist dieser Erfolg seiner Arbeit ein schöner Beweis seines ausserordentlichen Sammelfleisses und seiner bis ins Kleinste und Feinste sich vertiefenden Forschergabe, wobei allerdings nicht ausbleiben konnte, dass mitunter auch auf unbedeutende Einzelheiten zu viel Gewicht gelegt, die Bedeutung und Originalität Ibn Chiquitilla's als Grammatiker und Exeget, wie mir scheint, zu hoch geschätzt, die Ausführlichkeit der Behandlung, namentlich in den Erläuterungen der exegetischen Fragmente, zu weit getrieben wurde. Das aber hindert uns nicht, dem Fleisse und der Gelehrsamkeit, der wissenschaftlichen Geschultheit und philologischen Akribie, der umfassenden und eindringenden Fachkenntniss, der Gewissenhaftigkeit und Besonnenheit des Verfassers volle Anerkennung zu spenden und seiner Arbeit das rückhaltlose Lob zu zollen, das ihr gebührt. Rühmend hervorgehoben sei auch die schöne, leichtflüssige, klare und übersichtliche Darstellung, wozu noch als werthvolle Zugabe für den Leser eine wohlthuende Correctheit des Druckes und vornehme äussere Ausstattung des Buches sich gesellt.

Die Persönlichkeit, wissenschaftliche Bedeutung und schriftstellerische Thätigkeit Chiquitilla's schien dem Verf. darum einer besonders eingehenden Behandlung werth, weil I. Ch. als erster und origineller Bibelcommentator der spanischen Schule, als bedeutender hebräischer Grammatiker und als erster Uebersetzer aus dem Arabischen ins Hebräische, es in reichlichem Maasse verdient, zum Gegenstande eingehender Studien gemacht zu werden. Zum ersten Male erscheint uns hier mit wünschenswerther Vollständigkeit Alles gesammelt und übersichtlich gruppirt, was auf

Leben und Schriften I. Ch.'s sich bezieht. Dass auch handschriftliches Material hierbei vielfach zu Rathe gezogen wurde, erhöht den Werth der Arbeit um ein Bedeutendes. Die Charakterisirung und Würdigung I. Ch.'s als Bibelexeget und Grammatiker ist, soweit das spärlich vorhandene Material es gestattet, p. 26—44 erschöpfend gegeben, die Quellen und Vorarbeiten, die er benutzt hat, sind p. 45—50 angeführt, die Spuren der Erwähnung und Benutzung der Schriften I. Ch.'s in der jüdischen Litteratur sind p. 51—70 bis in's XVI. Jahrh. nachgewiesen. Directe Benutzung ist jedoch, wie aus den beigebrachten Belegen hervorgeht, nur bis in's XIII. Jahrh. nachweisbar.

Der darauf folgende Excurs über I. Ch.'s Uebersetzung der Schriften Ḥajjûg's (p. 71—91) behandelt zwar die Abweichungen vom arabischen Original und namentlich die Zusätze in der hebräischen Uebersetzung ausführlich, begnügt sich aber p. 73, Anm. 3 in Betreff der grammatischen Terminologie I. Ch.'s auf Bacher's aus dem Jahre 1882 stammende Arbeit und Pinsker's noch ältere Zusammenstellung in Likkute Kadmoniot zu verweisen. Hier wäre es der Akribie des Verfassers, wenn sie auf's Suchen sich verlegt hätte, nicht schwer geworden, Vieles zu finden, was zur Ergänzung und Berichtigung der beiden von ihm erwähnten Vorarbeiter gedient hätte.

Die winzigen Fragmente der Schriften Ibn Ch.'s, Texte nebst ausführlichen erläuternden Anmerkungen umfassen 100 Druckseiten, p. 94—195; Zusätze und Berichtigungen, p. 196—199, bilden den Schluss.

Im Einzelnen habe ich während des Lesens folgende kleine Bemerkungen notirt. כמה שנים (p. 10, Anm. 1) kann ganz wohl auf einen Zeitraum von 70—80 Jahren sich beziehen. הגדול שבמדקדקים bei I. E. (angeführt p. 50, Z. 10, p. 55, Z. 12 und p. 190, Z. 9) muss nicht gerade „der grösste Grammatiker" heissen, sondern bedeutet wohl nur „der Grosse unter den Grammatikern". — Wenn I. Ch. der Erste ist, der zu Jes. 40, 1 von der zweiten Hälfte des Buches Jesaia spricht, so bedeutet das im Grunde genommen gar wenig, und er kann damit noch keineswegs, wie P. p. 29, Z. 4 v. u. meint, als Vorläufer der modernen Bibelkritik hingestellt werden. — I. Ch. bei I. E. zu Ex. 10, 12 meint wohl nicht, dass Gott dem Mose befohlen habe, „eine Heuschreckengestalt im Stabe zu machen" (p. 37, Z. 3 v. u.), sondern eine Heuschrecke an seinen Stab zu thun und dann den Stab über das Land Egypten auszustrecken. — Wenn P. p. 38, Z. 9 meint, dass die Commentare I. Ch.'s wahrscheinlich meistentheils etwas knapp und daher unverständlich waren, so widerspricht dem gerade die Anmerkung 2 des Verfassers z. St., wo I. E. zu Ps. 89, 1 citirt wird: ורבי משה הכהן האריך בענין זה . . . ולא יכולתי להבין דבריו, hiernach scheint eher die Ausführlichkeit I. Ch.'s an der Unverständlichkeit mancher seiner Erklärungen schuld zu sein. Der Hinweis auf diese Stelle kehrt übrigens bei P. noch viermal (!) wieder: p. 14, Anm. 1, p. 26, Anm. 2, p. 57, Anm. 5 und p. 58, Anm. 1. Vergleiche auch I. E. zu Ps. 118, 7 mit Bezug auf die Erklärung I. Ch.'s: וזה הפי' ארוך (angeführt bei P. p. 56, Anm. 1). — Für „statt eines Infinitivs" (p. 42, Z. 7 v. u.) muss es genauer heissen „statt eines Infinitivs mit ל". — Ausser den drei Erklärungen I. Ch.'s, bei denen P. die Uebereinstimmung mit denen des Talmud nachgewiesen hat (p. 46, Note 2) ist noch als vierte die Erklärung zu Ps. 37, 3 anzuführen, wo I. Ch. übereinstimmend mit Pesikta zur Stelle (in Piska תשור שתשר) erklärt, was auch in den Anmerkungen p. 164 nachzutragen wäre. — Wenn P. zahlreiche Beispiele von Entlehnungen aus den Bibelcommentaren I. Ch.'s anführt, wobei der Urheber verschwiegen worden

sei, so darf doch nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Beweis der Entlehnung auch bei vorhandener weitgehender Uebereinstimmung in sehr vielen Fällen nicht zu erbringen ist. Warum soll z. B. I. E., der zu Ps. 41, 5 mit I. Ch. z. St. übereinstimmt, durchaus dessen Erklärung sich angeeignet haben, ohne den Urheber zu nennen (p. 130, Z. 13)? Ist es denn nicht natürlich, dass zwei Erklärer unabhängig von einander auf dieselbe Erklärung einer Stelle verfallen können? — Der Ansicht, dass die einzige Ursache des fast spurlosen Verschwindens der Schriften I. Ch.'s seine freie Auffassung der Bibel gewesen sein müsse (p. 69), kann ich mich nicht anschliessen. Der wechselnde Geschmack und der unberechenbare Zufall haben bei der Erhaltung oder dem Verlorengehen mittelalterlicher exegetischer Schriften wohl die Hauptrolle gespielt. — Der als Zusatz I. Ch.'s zu N. 44 bezeichnete Passus, angeführt p. 82, Note 4, kann sehr wohl in dem arabischen Original, das I. Ch. benutzt hat, gestanden haben, mithin dem Ḥajjûǵ angehören, Statt בדרים (p. 111, Z. 2 v. u.) ist wohl כדרים zu lesen. — Die Vermuthung (p. 139, Z. 9 v. u.), dass es והתיו מבנין התחתל heissen müsste, ist selbst als Möglichkeit unhaltbar, da von einem בנין התחתל bei den hebräisch schreibenden Grammatikern nicht die Rede sein kann. — Was P. zu Ez. 1, 24 aus der Uebersetzung des Citats bei Men. b. Simon mit der entsprechenden Stelle in I. E.'s Zachot schliessen möchte (p. 150), dass Menachem die Commentare I. Ch.'s vor sich hatte, scheint mir noch keineswegs erwiesen. — Zu Ob. 1, 20 scheint I. Ch. nicht, wie P., p. 153, letzte Zeile, vermuthet, הַחֵל, sondern הָחֵל gelesen zu haben. —

Aus den Worten I. Ch.'s zu Ps. 58, 2 (vgl. p. 110 und p. 160) ist deutlich zu ersehen, dass nach ihm zu übersetzen ist: Redet ihr etwa Wahrheit (האמנם • • תדברון), indem ihr das Rechte verschweiget (אלם צדק)? — In der Erklärung I. Ch.'s zu Ps. 69, 19, angeführt bei I. E., scheint P., wie aus seiner Anmerkung p. 168 hervorgeht, וְאוּלָתָה gelesen und wohl an eine Form wie ישועתה (Ps. 3, 3) gedacht zu haben, richtiger aber scheint mir, וְאוּלָתָהּ (mit Suffix) zu lesen und den Sinn des Verses nach I. Ch. demgemäss zu übersetzen: Lass meiner Seele ihre Erlösung nahen. Auch die Glosse zu I. E.'s Commentar erklärt ebenso, und P. irrt, wenn er וְהָבָה שְׁלָלָה punktirt. Es muss vielmehr וְהָבָה שְׁלָלָהּ heissen. —

Zu Ps. 73, 21 soll die Heranziehung des talmudischen חמץ את הדין wohl bedeuten, dass die Worte כי יתחמץ לבבי zu erklären sind: Wenn mein Herz sich lange besinnt. — Die Erklärung I. Ch.'s zu Ps. 74, 4 scheint mir keineswegs unklar. Der Sinn ist: Sogar die Vögel, die sonst die Wohnplätze der Menschen scheuen, ziehen in Schaaren zu der heiligen Opferstätte, als triebe sie ein Verlangen, auf dem Gottesaltar geopfert zu werden. — Die Schlussworte I. E.'s in Sefat Jeter Nr. 72, die P. p. 183 mit Recht auffallend findet, והכה דברי ר' אדונים sind vielleicht in והמה דברי ר' אדונים zu emendiren. — Wir schliessen die Besprechung des Buches, indem wir dasselbe als einen werthvollen, höchst dankenswerthen Beitrag zur Geschichte der Bibelerklärung und der hebräischen Sprachwissenschaft im Mittelalter aufmerksamen Lesern zum Studium empfehlen und dem kenntnissreichen Verfasser wünschen, dass er uns durch weitere Darbietungen seines Forscherfleisses erfreuen und zu Dank verpflichten möge.

Leipzig, Mai 1896. Porges.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die Chronik des Achimaaz von Oria (850–1054).

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

(Schluss.)

Paltiel.

Cassia, die fromme Tochter Paltiel b. Chasadja's, schenkte einem Sohne das Leben, den sie nach dem Namen ihres Vaters Paltiel benannte. Die Beschäftigung mit der Astrologie, in der er es früh zu Ruf und Ansehen gebracht zu haben scheint, sollte das Glück und die Bedeutung seines Lebens begründen. Wie viel auch an den Angaben der Chronik von Toledo über diesen hervorragendsten Sprossen der alten Familie von Oria sagenhaft ausgeschmückt und ungeschichtlich entstellt sein mag, als sicher muss es gelten, dass dieser Paltiel bei dem fatimidischen Chalifen Abu Temim Maad, genannt Muizz lidîn-Allâh oder Almuizz [1]), dem Eroberer Aegyptens und Erbauer Kaïro's, als Hofastrolog und später auch als politischer Berather eine hohe Vertrauensstellung eingenommen haben muss.

Achimaaz überliefert, wie es in der Familie Tradition gewesen sein wird, obwohl das Zeugniss der Geschichte dagegen zu sprechen scheint [2]), dass die Freundschaft zwischen Almuizz, dem Kaïdh, wie ihn unsere Chronik nennt, und Paltiel auf italienischem Boden geschlossen worden sei. Almuizz hätte nämlich persönlich eine der vielen Invasionen der Araber in Süditalien geleitet, Calabrien und Apulien mit seinem Heere überschwemmt und auch Oria belagert und erstürmt. Bei dieser Gelegenheit habe er die Nachkommen der Familie Schefatja's, dessen Name, wie Achimaaz offenbar angenommen hat, noch aus den Tagen Saudan's unvergessen bei den Arabern fortlebte, vor sich bringen lassen und an Paltiel ein solches

---

[1]) S. dessen Lebensbeschreibung bei Quatremère im Journal asiatique, 3. ser., tome II, 836, 402 ff. und tome III (1837), 44 ff. und 165 ff.

[2]) Von einer Betheiligung des Almuizz an dem Zuge der Araber nach Calabrien 852 scheinen die arabischen Quellen Nichts zu überliefern s. Amari a. a. O. II, 242 ff.

Gefallen gefunden, dass er ihn sofort bei sich behielt und in seine Dienste aufnahm[1]).

Die Vorgänge, von denen zu Achimaaz nur eine abgeblasste Kunde gedrungen sein kann, dürften dem Feldzug der Araber im Jahre 962 entnommen sein, in welchem Süditalien von dem Namen Almuizz wiederhallte. Hatte doch Taormina damals nach seiner Erstürmung durch Abul Husein nach dem Befehle des Chalifen den Namen Muizziah erhalten. Das Waffenglück der Fatimiden bei der Eroberung von Rometta, die im Jahre darauf erfolgte, und bei der Unterwerfung der Aufständischen, die den Kaiser von Byzanz, Nikephoros Phokas, von den Arabern der Sklave genannt, zu Hülfe gerufen hatten, schien damals seinen Gipfelpunkt zu erreichen[2]). Fast lag Italien völlig vor den Saracenen offen, in denen leicht der Glaube entstehen konnte, dass sie bald die Herren des ganzen Landes sein würden. Diese Hoffnung scheint die astrologische Anekdote wiederzuspiegeln, die an den Namen Paltiel's anknüpft.

Ein glückliches Horoskop, im Folk-Lore stets die Vorstufe zu wunderbarer Erhöhung der Hofastrologen, soll Paltiel bald in den Augen seines Herrn die höchste Gunst haben finden lassen. Als sie einst zusammen den Himmel beobachteten, schien der Stern des Almuizz drei andere, und zwar nicht auf einmal, sondern der Reihe nach zu „verschlingen". Nach der Deutung befragt, liess Paltiel dem Kaïdh den Vortritt, der in diesem Himmelszeichen die bevorstehende Eroberung der drei Städte Tarent, Otranto und Bari vorherverkündet sah. Grösseres verheissen die Sterne, entgegnete Paltiel. Nicht die Herrschaft über drei Städte, sondern über drei Reiche lässt der Himmel dir vorherverkünden. Der erste Stern bedeutet deine Regierung in Sicilien, der zweite die in Afrika, der dritte die in Bologna[3]). Gehoben und beglückt durch diese Verheissung, soll Almuizz dem Orakelspender damals bereits verheissen haben, dass er ihn zu seinem Grossvezir einsetzen werde, wenn seine Deutungen der Sterne sich erfüllen sollten.

Nicht sieben Tage soll es gedauert haben, als aus Sicilien die Botschaft einlief[4]), der Emir sei gestorben und Almuizz

---

[1]) Die verderbten Worte, p. 125, Z. 26: ונתנו בחן müssen nach Jer. 6, 27 in: ונתנו בחון verbessert werden. מָעִין גנירו dürfte: zu seinem Vezir zu übersetzen sein.

[2]) Amari, a. a. O., 257 ff., Quatremère, a. a. O., III, 65 ff.

[3]) P. 126, Z. 2: בבולוניאה. Nach dem späteren Erfolge würde man hier Egypten statt Bologna's erwarten.

[4]) Ib. Z. 5 ist für ואלמעז zu lesen: ואל אלמעז.

zur Uebernahme der Regierung berufen, die er denn auch alsbald antrat, nicht ohne Paltiel gegenüber sein Wort eingelöst zu haben.

Bald darauf kam die Reihe der Verwirklichung der Orakel an den Thron in Afrika. Es war im Jahre 953, Almuizz zählte kaum vierundzwanzig Jahre, als er in Mahdieh als Nachfolger seines Vaters Manssur zum Chalifen ausgerufen wurde [1]). Sicilien überliess der neue Chalif nach der Ueberlieferung des Achimaaz einem Bruder [2]), um raschestens die Herrschaft in Afrika anzutreten, in die ihn Paltiel als Grossvezir begleitete.

Aus dieser Zeit der Residenz des Almuizz in Mahdieh stammt die Erzählung [3]) von der Absendung eines Botschafters aus Byzanz, der lieber umkehren und die Geschenke, die er an den Hof des Chalifen zu bringen hatte, wieder nach Hause führen wollte, ehe er der Vermittelung eines Juden zur Audienz vor dem Chalifen sich hätte bedienen mögen. Als er aber nach zehn Tagen der Nutzlosigkeit seines Starrsinns inne wurde und Paltiel reumüthig um Verzeihung und Zutritt zum Hofe bitten liess, empfing ihn dieser nach anfänglicher Abweisung am dritten Tage unter Entfaltung ausserordentlichen Gepränges mit hohen Ehren. Die Gemächer, die der Gesandte zu durchschreiten hatte, waren mit den kostbarsten Teppichen an den Wänden und auf dem Boden ausgeschmückt und von allen Wohlgerüchen durchduftet. Auf goldenem Stuhle durfte er vor Paltiel sich niederlassen, der ihm seine Lebensgeschichte erzählte und die Ueberlegenheit seines Geistes in einem alle Fragen berührenden Gespräche offenbarte. Der Diener, der nach orientalischer Sitte in krystallener Schale Wasser zum Waschen der Hände und des Mundes brachte, hatte den Auftrag, das kostbare Gefäss zur Erde fallen zu lassen, so dass es klirrend in Scherben ging. Dem vor Schrecken sich entfärbenden Griechen gegenüber lächelte Paltiel, der ihm die Frage vorlegte, ob am byzantinischen Hofe auf goldenem oder krystallenem Geschirre aufgetragen würde. Als der Gesandte erwiderte: auf goldenem, meinte Paltiel, dass denn doch der Chalif dem Kaiser an Glanz der Hofhaltung überlegen sei, da unersetzlich

---

[1]) Quatremère, a. a. O., II, 401 f.

[2]) Im März 953 blieb, als Hasan, der Emir von Sicilien, zu Almuizz nach Mahdieh sich begab, der Sohn Hasan's, Ahmed, als Statthalter in Sicilien zurück s. Amari, s. a. O. II, 249, Weil, Geschichte der islamitischen Völker, p. 312.

[3]) P. 126, Z. 12—127, Z. 10.

und unwiederherstellbar Krystallgefässe allein seien, die an der Tafel des Chalifen nur einmal gebraucht und dann zerbrochen würden.

Der glänzenden Erhebung, die Paltiel am Hofe des fatimidischen Chalifen zu Theil wurde, war auch einer seiner Verwandten, der Bruder seiner Mutter Cassia, sein Onkel Chananel b. Paltiel, Zeuge geworden[1]). Dieser benutzte jetzt den Einfluss seines Neffen, dessen Stellung am Hofe, wie dessen Verbindungen mit Byzanz, um in der Heimat seine Forderungen auf so Vieles, was vor und bei der Eroberung von Oria nach anderen Städten geflüchtet und fortgeschleppt worden war, geltend zu machen. Vom Chalifen mit der Erlaubniss ausgerüstet, nach Italien zu diesem Zwecke zurückzukehren, erwirkte er zunächst am byzantinischen Kaiserhofe eine Bulle, die ihn in allen Städten des Reiches, in denen er auf einstens nachweisbar zu seinem Eigenthum gehörende Gegenstände stossen würde, das Recht sicherte, sich in den Besitz seiner verlorenen Habe zu setzen. Da er wusste, dass bei der Erstürmung Oria's die Flüchtlinge zumeist nach Bari und Otranto sich gewendet hatten, ging er zunächst nach Bari, wo er denn auch bald eine alte Bibel aus dem Familienschatze, kostbaren Frauenschmuck und werthvolle Gewänder entdeckte, die vormals ihm eigen gewesen waren. Vergeblich bestritt das Rabbinat von Bari sein Recht auf diese Gegenstände, die als vor dem Feinde geflüchtet und gerettet, das volle Eigenthum ihrer neuen Besitzer geworden seien. Chananel stand auf seinem Schein, der Kaiser von Byzanz hatte ihm die Zurückerlangung seines einstigen Besitzes zugesichert; vor dem Staatsgesetze hatte das rabbinische Recht einfach zurückzutreten. Ein Ausgleich kam zu Stande, in Folge dessen die Bibel und die Gewänder wenigstens ihm zugesprochen wurden, das Uebrige aber den jetzigen Eigenthümern verbleiben sollte.

Chananel sollte nicht sobald wieder nach Afrika zurückkehren. Als er in Benevent, wohin er auf der Suche nach der verlorenen Habe ebenfalls gekommen war, im Hause seines Verwandten Sabbathai[2]), eines Abkömmlings Amitthai's, dessen

---

[1]) IF. p. 127, Z. 11 — 128, Z. 3.

[2]) P. 127, Z. 22 בת ר' שבתי ממשפחת ר' אמיתי. Unmöglich wäre es nicht, wenn es nur feststände, dass Donnolo nachmals in Benevent sich niedergelassen, an Sabbatai Donnolo zu denken, der bei der ersten Zerstörung von Oria 925 ein Knabe von zwölf Jahren gewesen ist. Vgl. Neubauer in Revue des études juives XXII, 213 ff. Als Verwandten R. Chananel's bezeichnet sich Sabbathai selber s. oben p. 509, n. 1.

Tochter Esther kennen lernte, beschloss er, sie zu ehelichen und in Benevent sich niederzulassen. Vier wackere Söhne entsprossen dieser Ehe, Samuel, der Erstgeborene, Sabbatai, Papoleon und Chasadja. Erst als die Söhne halbwegs erwachsen waren, scheint Chananel wieder die Rückkehr zu seinem Neffen Paltiel angetreten zu haben, der in stets wachsendem Ansehen am Hofe des Chalifen von Jahr zu Jahr mittlerweile in seiner Stellung sich nur noch befestigt hatte.

Den jüngsten Sohn Chasadja nahm der Vater nach Mahdieh hinüber. Der Aelteste, Samuel, war in Italien verblieben, wo er in Capua sich niederliess, und eine Frau heimführte, deren Namen Albavera die Ueberlieferung festgehalten hat. Sabbatai und Papoleon, die zwei mittleren Söhne Chananel's, scheinen in der Blüthe der Jugend ihr Leben eingebüsst zu haben. Der Fürst von Amalfi soll die beiden Jünglinge dazu ausersehen haben, die Ueberbringer eines Geschenkes zu sein, das er an ihren am Chalifenhofe so mächtigen Vetter Paltiel wollte gelangen lassen. In jugendlichem Uebermuthe erklärten sie den Schiffern, die es übernommen hatten, die Ueberfahrt nach Afrika mit ihnen anzutreten, dass sie kraft des geheimen Gottesnamens [1]), den sie in die Wogen auf einem Pergamentstreifen werfen wollten, noch heute Nacht die afrikanische Küste erreichen würden. Nur sollten die Schiffer darauf Acht haben, dass der Schlaf die wunderthätigen Reisenden nicht überfalle. Dieses Auflebsel dunkler Mysterienkunst, in der einst ihre Ahnen sich so hervorgethan hatten, sollte den Jünglingen verderblich werden. Kaum hatte der gefürchtete Schlaf sie überwältigt, als sie mit den Schiffern aus dem Schiffe in's Meer gestürzt wurden. Das Schiff aber flog rastlos gleich jenem Fahrzeug der Sage, das nicht landen kann, von Küste zu Küste, nach Spanien und Narbonnne, nach Constantinopel und Ancona, bis es am Gestade von Amalfi zerschellend zur Ruhe kam.

Paltiel war noch zu grösseren Ehren aufbehalten. Auch die letzte seiner Weissagungen, die vom dritten Reiche, das Almuizz noch zufallen würde, sollte glänzend in Erfüllung gehen. Wie ein Saatfeld, das der Sichel entgegenreift, war Aegypten seit Jahren bereits von seinem Grenznachbar Almuizz angesehen worden, für den es nur eine Frage der Zeit war,

---

[1]) נעשה שם ונלך בבהלה, p. 127, Z. 29. Vgl. die Erzählung von der Flucht Nachmani's auf dem Kahn durch שם קפיצת הדרך bei Gedalja Ibn Jachja שלשלת הקבלה, ed. Venedig, f. 55 b.

von welcher Epoche an er seine Herrschaft auch über dieses Land ausdehnen dürfte. Das Jahr 968 brachte die Nachricht, dass Kafûr Ikschidi, der Beherrscher Aegyptens, gestorben sei und das Reich einem eilfjährigen Knaben hinterlassen habe. Hungersnoth und Pest, Misswirthschaft und alle Schrecken einer gewissenlosen stellvertretenden Regierung hatten das Land erschöpft und die Sehnsucht nach einer starken Hand, die es wieder leiten könnte, rege gemacht[1]). Der Zeitpunkt für Almuizz war gekommen, der Tag der Ernte in naher Aussicht. Der erprobte Feldherr Djauhar erhielt den Auftrag, die Eroberung Aegyptens durchzuführen.

Nach der Ueberlieferung, die Achimaaz aufgezeichnet hat[2]), spielt Paltiel bei der Unterwerfung des Landes die Hauptrolle. Da nach dem Tode des Königs von Aegypten eine Gesandtschaft zu Almuizz gelangt, um ihm, der die alten Beherrscher des Landes an Weisheit noch übertreffe, die Herrschaft anzutragen, beräth er sich mit Paltiel, in welcher Weise die Expedition seines Heeres nach Aegypten am sichersten veranstaltet werden könnte. Was geschichtlich für uns feststeht, dass Almuizz Jahre hindurch sich auf den ägyptischen Feldzug vorbereitete, Brunnen an den Strassen, die sein Heer ziehen würde, Paläste für seinen eigenen Bedarf und wohl auch befestigte Plätze und Lager zu vorübergehender Aufnahme der Truppen anlegen liess[3]), das lässt Achimaaz Alles auf den Rath des Paltiel geschehen. Er ist es, der vor dem Heere einherzieht und wohlverproviantirte Lager den ganzen Weg nach Aegypten entlang aus dem Boden sich erheben lässt. Drei Meilen vor Kaïro nimmt Almuizz, dem ohne Schwertstreich das Land sich unterworfen hat, die Huldigung der Grossen des Reiches entgegen, in dem Paltiel fortan die Stelle des ersten Rathgebers des neuen Herrschers bekleidet.

Ohne dass bei der jedes festen Umrisses ermangelnden Art der Darstellung unserer Chronik ein historisches Moment mit Sicherheit sich gewinnen liesse, muss es doch, wenn der hebräische Musivstil des Autors uns nicht völlig irre führt, als wahrscheinlich gelten, dass Achimaaz auch die Entstehung der unter den Juden Aegyptens überlieferten Nagidwürde auf Almuizz habe zurückführen hören. Paltiel wäre somit der

---

[1]) Quatremère, a. a. O. II, 423 ff.
[2]) P. 128, Z. 4—129, Z. 6.
[3]) Quatremère, a. a. O. II, 426.

erste Nagid von Aegypten gewesen, dem Almuizz die Vorsteherschaft und Leitung aller Juden nicht nur in dem 972 unter seine Botmässigkeit gelangten Aegypten, sondern in allen Theilen seines Reiches eingeräumt hätte[1]). Am Versöhnungsfeste, vermuthlich des ersten Jahres nach der Eroberung des Reiches, sei Paltiel vor der versammelten Gemeinde, offenbar des neu erbauten Kaïro, erschienen, um durch Spenden angesichts der Gesetzesrolle, über die er eben den Segensspruch verrichtet hatte, seine Dankbarkeit gegen die Vorsehung, die ihn so wunderbar geleitet, zu bethätigen. Als er aber die Wahrnehmung machen musste, dass die gesammte Gemeinde wie Ein Mann vor ihm aufstand, wandte er sich um, die Versammelten zu beschwören, dass ja nur die Jugend vor ihm sich erhebe, die Aelteren aber ohne Ausnahme sich wieder setzen mögen. Fünftausend Golddenare betrug die Summe der frommen Spenden, die Paltiel bei dieser Gelegenheit gestiftet haben soll. Mit einer die Nahen wie die Fernen gleich fürsorglich bedenkenden Hochherzigkeit widmete er tausend Denare dem Lehrhause und den Gelehrten seiner Stadt, tausend den in der heiligen Stadt lebenden Armen, den Trauernden Zions[2]), tausend den Schulen der Gaonen in Babylonien, tausend den Nothleidenden in den verschiedenen Gemeinden des Landes und tausend für Oel in die Lehrhäuser. Am Morgen darauf soll er bereits, um seine frommen Entschlüsse sogleich zur That werden zu lassen, die Karawanen abgefertigt haben, denen er die Geldsummen zur Uebergabe an ihre Bestimmungsorte ausfolgte.

Als Almuizz im Jahre 976. kaum sechsundvierzig Jahre alt, sein Ende herannahen fühlte und seinem Sohn Abul-Manssur-Nezar, genannt Aziz-billah oder Alaziz die Regierung

---

[1]) P. 129, Z. 9 nennt ihn Achimaaz, was freilich auch der Reimzwang hervorgerufen haben mag: ולר׳ פלמיאל הנגיד; vgl. 125, Z. 26: מעין נגידו und p. 131, Z. 1: פקיד ונגיד. Auf die Stellung unter den Juden dürften sich mit auch die Worte p. 129, Z. 2 beziehen: והשליטו במלכות מצרים · וממלכת ארמים עד ארם נהריים · ובכל ארץ ישראל עד ירושל[י]ם. Zu beachten bleibt der Umstand, dass das bei Josef Sambari (Mediaeval Jewish Chronicles ed. Neubauer I, 115; vgl. Jew. Quart. Rev. VIII) für den Beginn der Nagidwürde überlieferte Datum 367 H. = 978 der Zeit nach ungefähr mit Paltiel's Erhebung übereinstimmt. Siehe jedoch Graetz, Geschichte der Juden IX[3], 494.

[2]) P. 128, Z. 25: לאבילי בית העולמים und Z. 30: ולאבילי ציון. Vgl. p. 113, Z. 24: ולאבילי זבול תמארתו und p. 130, Z. 13: ולאבילי ההיכל המשכנים הם הטעמים על ציון ואבילים[ו]. Vgl. Benjamin von Tudela's מסעות z. B. Ende: ואבילי ציון ואבילי ירושלם und Monatsschrift 34, 155.

übergab[1]), befahl er die Sorge um den Thronfolger seinem bewährten Freunde und Rathgeber Paltiel, der somit am Hofe des neuen Chalifen die alte, durch die Pietät gegen das Andenken des Reichsgründers Almuizz nur noch erhöhte Würde bekleidete.

Die Behauptungen des Achimaaz[2]), dass die Grossthaten Paltiel's in den Chroniken von Aegypten nachgelesen werden können, entbehrt bisher der Bestätigung. Paltiel's Name und der Ruf seiner Thaten ruht vorläufig allein auf dem Zeugniss unserer Chronik. Wohl wissen wir, dass ein Jude Namens Abul Faradj Jakob b. Josef Ibn Kilis am Hofe des Almuizz eine hervorragende Rolle gespielt und auch nach der Unterwerfung Aegyptens als sein Finanzminister hohe Verdienste um seine Regierung sich erworben habe, aber Ibn Kilis war nach der Ueberlieferung der arabischen Geschichtsschreiber aus Bagdad zunächst nach Ramleh in Syrien und von da nach Aegypten gekommen, wo er in den Diensten Kafur Ikschidi's sich seine ausserordentliche Kenntniss aller ägyptischen Verhältnisse erworben hatte[3]). An eine Verwechselung mit Paltiel aus Oria ist bei dem Umstande, dass Ibn Kilis zum Islam übergegangen ist, Paltiel aber auch als Wohlthäter und Vorsteher seiner Glaubensbrüder in der Erinnerung der Nachwelt sich erhalten hat, gar nicht zu denken. Almuizz ist aber auch als Pfleger und Adept der Astrologie so bekannt[4]) und andererseits durch seine Freiheit von Fanatismus gegen Andersgläubige in der Geschichte der Chalifen eine so ausgezeichnete Gestalt[5]), dass die Erzählung von der Begünstigung eines jüdischen Astrologen, der sein Vertrauen gewonnen hat, die innere Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Wahrheit wird dem Berichte des Achimaaz aber dann erst zuerkannt werden können, wenn äussere Zeugnisse seiner Bekräftigung zu Hülfe kommen werden.

Die Treue, die Almuizz dem Vorherverkünder seiner Macht bewahrt hatte, wurde auch von seinem Sohne geübt. Vergebens sollen seine Räthe und Höflinge sich bemüht haben, sein Vertrauen zu Paltiel zu erschüttern. Aller Verleumdung

---

[1]) Quatremère, a. a. O. III, 202.

[2]) P. 129 Z. 3: הלא הם רשומים על ספר דברי הימים למלכות נקי ועומים. Vgl. Steinschneider in Hebr. Bibliographie 8, 118; die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, p. 391.

[3]) Quatremère, a. a. O. II, 427 ff.

[4]) Ib. III, 207 f.

[5]) Ib. 190 ff.

und Ohrenbläserei wie zum Trotze gab der Chalif immer neue Zeugnisse seiner Gunst und Zuneigung gegen den Liebling seines Vaters. Um aber den Versuchen zur Verdächtigung und Herabsetzung Paltiel's ein für allemal den Boden zu entziehen, sann Alaziz auf eine Auszeichnung, die den Feinden seines Astrologen endlich die Augen öffnen musste. Er zog Paltiel in's Vertrauen und hiess ihn heimlich mit den Seinen die Stadt verlassen. Kaum hatte Paltiel sein Landgut in der Nähe aufgesucht, als der Chalif nach seinem Lieblinge verlangte. Da ihm bedeutet wurde, Paltiel sei nach dem ihm von Alaziz geschenkten Landsitze zur Villeggiatur aufgebrochen, liess er rasch entschlossen seinen ganzen Hofstaat zusammenberufen, der im Verein mit ihm selber seinem treuen Diener die Ueberraschung und Auszeichnung eines Besuches in dessen Wohnung bereiten sollte[1]). Angesichts all der stillen Neider und Verleumder umarmte der König den erstaunt des hohen Gastes ansichtig werdenden Paltiel, den scheinbar Niemand von dem Besuche vorher hatte unterrichten dürfen. Vom Morgen bis zum Abend währte der festliche Besuch, der die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Alaziz und Paltiel sprechender als jede Auszeichnung vor aller Welt zum Ausdruck brachte.

Wie sein Vater Almuizz scheint auch Alaziz in sternenhellen Nächten mit seinem Hofastrologen öfters fragend zum Himmel emporgeblickt zu haben. Aber es sollte ihm nicht lange vergönnt sein, der Dienste des Mannes, dem er mit so viel Wärme sich angeschlossen hatte, sich zu erfreuen. Als sie einst Beide wieder den Sternenhimmel beobachteten, wurden sie Beide von derselben Erscheinung wundersam getroffen. Zu gleicher Zeit erloschen drei Sterne, die eben noch in hellem Scheine herabgeleuchtet hatten. Drei Könige, die in diesem Jahre sterben werden, bedeuten die Sterne, so begann Paltiel die Himmelserscheinung auszulegen; der König von Byzanz ist der Erste, der König von Bagdad der Zweite. Du, König von Teman[2]), fiel Alaziz ergänzend ihm in die Rede, der Dritte. Ich kann es nicht sein, erwiderte zwar Paltiel, da ich ein Jude bin, der dritte König ist der von Spanien, aber Alaziz blieb dabei, dass der erloschene Stern den Tod seines Lieblings verkünde.

[1]) P. 129, Z. 16: ונקביל פני פילוסופום הזקן המשרת לפניי ist eine musivische Anwendung von Derech Erez V. Vgl. N. Brüll, Jahrbücher?

[2]) P. 130, Z. 2 מלך תימני heisst Paltiel hier vielleicht mit Rücksicht auf seine Weisheit. Vgl. Obadja 8 und 9.

Und wirklich erlosch noch in demselben Jahre auch Paltiel's Lebenslicht. Wenn man annehmen dürfte, der sagenhaften Erzählung liege ein Kern geschichtlicher Wahrheit zu Grunde, so dürften wir das Todesjahr Paltiel's dadurch als 976 zu bestimmen vermögen. Denn am 10. Januar dieses Jahres war in Constantinopel Kaiser Johannes I., kaum 51 Jahre alt, an Gift, das er auf der Heimkehr von seinen Feldzügen in Mesopotamien und Syrien erhalten hatte, gestorben [1]). Und im September desselben Jahres schied auch zu Bagdad der Chalif Rokn ed-Daulah aus dem Leben [2]).

Paltiel, der keinesfalls lange das Vertrauensamt bei Alaziz bekleidete, das Almuizz ihm vererbt hatte, ward von seinem Sohne Samuel in Jerusalem bestattet. Als der Sohn sich entschloss, den Leichnam des Vaters nach dem heiligen Lande zu bringen, gedachte er auch seiner vorher bereits verstorbenen und noch in der egyptischen Erde ruhenden Angehörigen, seiner Mutter und des Onkels seines Vaters, Chananels. Dem Vater gleich von fürstlicher Wohlthätigkeit, soll Samuel bei dieser Gelegenheit fromme Stiftungen in der Höhe von 20 000 Drachmen errichtet haben, deren die Armen der Gemeinden weit und breit, die Lehrhäuser in Jerusalem wie in Babylonien theilhaftig werden sollten.

Achimaaz aber begeistert das Andenken seines grossen Verwandten zu einer Elegie auf Paltiel, in die er, nachdem er die Buchstaben des hebräischen Alphabetes zwei Mal in den Anfängen ihrer Verse erschöpft hat, auch seinen eigenen Namenszug zur bleibenden Erinnerung einwebt.

Samuel b. Chananel.

Die Kunde von seinen egyptischen Verwandten war mit Samuel, dem Sohne des Paltiel, offenbar erloschen. Von dem Samuel jedoch, dem älteren Sohne Chananel's, der in Capua mit Albavera sich vermählt hatte, weiss Achimaaz uns noch Näheres zu berichten. Das Geburtsjahr Samuels 940, das uns angegeben wird [3]), stellt sich zwar als irrthümlich heraus, da sein Vater, wie wir gesehen haben, erst später in Benevent

---

[1]) Vielleicht ist p. 130 Z. 1 statt חמי היוני zu lesen: חוני היוני. Die LA. רומי היוני ib. n. 1 ist als leerer Pleonasmus abzuweisen. חוני (vgl. חוני דמעגל) kann sehr wohl den Namen Johannes vertreten.

[2]) Weil, a. a. O. 221.

[3]) P. 132 Z. 16: ובשנת ארבעת אלפים ושבע מאות. Offenbar fehlt bei dieser auffällig runden Zahl die nähere Angabe der Zehner und Einheiten.

seine Ehe schloss, aber dieser Fehler braucht Achimaaz nicht zu belasten und seine übrigen Angaben über Samuel nicht zu verdächtigen.

Darnach wäre Samuel in Capua zu dem Amte eines Vorstehers der Zölle und zum Münzmeister emporgestiegen, der über alle bei der Stromschifffahrt und auf den Märkten erhobenen Abgaben gesetzt war. Er soll auch häufig seinen Vetter am egyptischen Hofe besucht und jedesmal reiche Geschenke von Paltiel in die Heimat gebracht haben. In seiner Glaubensgenossenschaft erfreute sich aber Samuel des Rufes eines Wohlthäters und Synagogengründers, der Schreiber beschäftigte, um Gesetzesrollen zur Vorlesung beim Gottesdienste herstellen zu lassen[1]). Im Jahre 1008 schied er nach der hier glaubwürdigen Ueberlieferung seines Enkels Achimaaz zu Capua aus dem Leben.

Paltiel b. Samuel.

Sein 988 geborener Sohn Paltiel[2]), der beim Tode des Vaters erst zwanzig Jahre zählte, war ein treuer Fortsetzer der frommen Traditionen seiner Familie. An gesellschaftlicher Stellung scheint er den Vater noch überragt zu haben, da ihn das Vertrauen seiner Mitbürger an die Spitze hoher Aemter berief und nach und nach die ganze Führung der Finanzen seiner Vaterstadt in seiner Hand vereinigte. Aber auch innerhalb seiner Glaubensgemeinde blieb Paltiel der treue Erbe seines Vaters. Das Gotteshaus, das noch von seinem Grossvater in Capua sich herschrieb, baute er von Neuem auf, um es der Gemeinde in's Eigenthum zu übergeben. Aber schwere Schicksalsschläge verdüsterten das Gemüth des Mannes, der alle seine Kinder in der ersten Jugendblüthe der Reihe nach vor sich hinsterben sehen musste, bis er ihrer aller beraubt und völlig vereinsamt war. Da ward ihm im Jahre 1017 ein Sohn[3]) Achimaaz geboren, der ihm erhalten blieb und früh vom Vater in der Gotteslehre und allen frommen Werken unterrichtet und erzogen wurde. Es blieb dem Vater gegönnt, den Sohn erwachsen zu sehen und bis zu seinem 25. Lebensjahre an seiner Entwickelung sich zu erfreuen. Im Jahre 1043 schied Paltiel aus dem Leben.

---

[1]) So verstehe ich die Worte p. 131, Z. 19: עשות ספרים הרבה עסק בכל כוחו . ובניינים בנה לדירת שבחו.

[2]) P. 132, Z. 17.

[3]) Ueber den Ausdruck חמוד für Sohn s. Kaufmann Monatsschrift 40, 420, n. 1.

Achimaaz b. Paltiel.

Die Chronik von Toledo hilft uns zugleich einem Piutdichter, dessen Name bisher zeit- und raumlos in der Geschichte der synagogalen Poesie ein schattenhaftes Dasein führte, seine feste Stelle anzuweisen. Denn es ist kein Zweifel, dass wir in dem Verfasser unserer Chronik denselben Achimaaz b. Paltiel[1]) zu erkennen haben, auf dessen Namen auch einzelne synagogale Dichtungen gehen.

Vom Vater in zarter Jugend bereits dem Studium des Gesetzes gewidmet, scheint Achimaaz, der Namensträger des süditalienischen frommen Pilgers aus den Tagen R. Schefatja's und Chananels, den Beruf seiner Ahnen aufgegeben und gleich seinen Voreltern wieder das beschauliche Leben des Zeltenbewohners erwählt zu haben. Vielleicht hängt es damit auch zusammen, dass er Capua verliess und in dem alten Gelehrtenneste, dem Stammsitze seiner Familie, in Oria, sich niederliess[2]).

Von seinem eigenen Leben hat uns Achimaaz nur noch die Kunde hinterlassen, dass er im Jahre 1054 Vater zweier Söhne war, deren erster den Namen seines Grossvaters trug, während der zweite Samuel der Namensträger seines Urgrossvaters wurde. Samuel war in dem Jahre, da sein Vater den Stammbaum seiner Familie niederzuschreiben anfing, zehn Jahre alt.

Es war, wie wir gesehen haben, eine durch schwere geschichtliche Ereignisse arg zerrüttete Ueberlieferung, die auf Achimaaz gekommen war. Schriftliche Denkwürdigkeiten aus dem Kreise seiner Familie haben ihm offenbar so wenig vorgelegen, dass er vor seinem Grossvater Samuel eine Chronologie gar nicht zu geben wagt und mit Ausnahme des Jahres der Glaubensverfolgung durch Basilius I. ein bestimmtes Datum überhaupt ängstlich vermeidet. Er ist in der Geschichte seiner eigenen Väter so nothdürftig unterrichtet, dass wir bei ihm die Angabe von dem Tode durch die stürmenden Saracenen, den Chasadja, der Sohn seines grossen Urahns Chananel 925 in Oria gefunden hat, vermissen und von Sabbatai Donnolo, dem gelehrten Arzte, dem Verwandten seines Hauses, trotz, wie es scheint, klarer Nennung seines Namens ihn völlig schweigen sehen. Die Kunde von den Ereignissen, deren bei Achimaaz

[1]) P. 131 l. Z. nennt sich Achimaaz: ואני אחימעץ בין פלטיאל ביר שמואל ביר חנגאל בר אמיתי עובד אל, wo nicht etwa drei Glieder zu ergänzen, sondern absichtlich der Kürze halber übergangen sind. Vgl. H. Gross in Revue des études juives IV, 193.

[2]) P. 132, Z. 6: וגלות אוירי קריית חנייתי.

Erwähnung geschieht, erscheint darum auf dem Wege durch die Zeiten so abgeblasst und farblos, als ob wir durch undurchdringlichen Nebel auf ihren Kern blicken würden. Der Schall hat sich in der Entfernung, aus der er zu uns dringt, gleichsam zur Unvernehmlichkeit abgeschwächt. Dazu ist durch das fast ausschliesslich dem Mystischen zugewendete Interesse wundergläubiger Geschlechter das Thatsächliche immer ärmer und dürftiger aus dem Sieb der Ueberlieferung hervorgegangen, bis uns von dem lebensvollen Zusammenhange wirklicher treibender Geschichte nur abgerissene Märchen, trümmerhafte Wundererzählungen übrig blieben. Gleichwohl war der Athem der Geschichte, der in jenen Vorgängen lebte, so stark, dass sein Anhauch auch noch aus dieser dürftigen Familienchronik zu uns herüber dringt, in der besonders durch die treu im Gedächtnisse der späten Enkel fortlebenden Namen der Ahnen in grossen Zügen wenigstens der Gang des geschichtlichen Werdens aus Jahrhunderten und Gegenden sich erkennen lässt, von denen sonst keine Kunde auf uns gekommen ist.

Die Sprache der Achimaaz-Chronik.

In der Chronik von Toledo hat zugleich auch die jüdische Litteraturgeschichte ein kostbares Denkmal des Gebrauches der hebräischen Sprache in der Mitte des eilften Jahrhunderts aus Süditalien erhalten. Gegenüber den spärlichen Resten neuhebräischen Sprachgutes, wie es aus jenen Gegenden bisher nur in dürftigen Grabschriften zu Tage gekommen ist, enthält die Chronik von Oria im Zusammenhalte mit Donnolo's Schriften ein so reiches Zeugniss von der unter den Juden in Apulien heimischen Pflege der hebräischen Sprache, dass wir uns fortan nicht wundern werden, wenn die Spuren jener Blüthe in synagogalen Poesieen früh auch zu den Juden im übrigen Europa gedrungen sind.

Neben der Pflege des Bibelstudiums, auch ohne grammatischen Anbau dem Mutterboden aller neuhebräischen Sprachkunst, und der Beschäftigung mit den Traditionsschriften, vor Allem der Mischnah, dem babylonischen Talmud und den älteren Midraschim, war es auch der Einfluss des arabischen Idioms, das durch die Eroberungszüge der Araber nicht nur in Sicilien, sondern in ganz Süditalien sich verbreitete[1]), und der romanischen Muttersprüche, dessen Spuren in dem Stile

[1]) Ueber die Verbreitung des Arabischen in Sicilien vgl. Revue des études juives IX, 149.

der Achimaaz-Chronik sich kenntlich machen. Der Makamenstil, die in so viel Wiederholungen wie nur möglich festgehaltene Anwendung des Reimes, dürfte von arabischen Vorbildern sich herschreiben, wie es auch in der Färbung des Hebräischen nicht ganz an auffälligen Beispielen fehlen dürfte, die ungezwungen aus einer Einwirkung des Arabischen sich erklären lassen. Ebenso sicher scheint manche Eigenthümlichkeit im Sprachgebrauche bei Achimaaz auf den unbewusst erlittenen Einfluss der romanischen Landessprache zurückgeführt werden zu müssen.

Die Annahme zweibuchstabiger Wurzeln führt zu einem Formenreichthum, dessen die spätere Zeit entrathen musste. Das Jagen nach dem Reim zwingt zu einer Freiheit im Gebrauch der Pluralbildung, die hier an Hauptwörtern geübt wird, für die es in den biblischen Quellen an jeder Vorlage fehlt. Auch in syntaktischen Eigenthümlichkeiten weist der Stil die Verwandtschaft mit den alten Piutdichtern auf.

Solcher Einwirkungen des Arabischen dürften im Einzelnen die folgenden aufzuzählen sein. Die Anwendung von דין im Sinne von Religion p. 120, Z. 19: ושוב לדיני ist entschieden unter dem Einflusse der Bedeutung des klangverwandten arabischen دين erfolgt[1]). Auf denselben Ursprung deutet der Gebrauch von מדינה für Stadt wie z. B. p. 115, Z. 2: מן הכפרים אל המדינה לעלות oder p. 117, Z. 16: אנח ילך קריות ומדינות. Auch der Ausdruck עיצומים[2]) im Sinne von Verherrlichung[3]) scheint mir den Einfluss des arabischen تعظيم durchblicken zu lassen; vgl. p. 111, Z. 8: לשבח בעיצומים. Noch deutlicher verräth dieses Vorbild trotz Ps. 68, 36 die Wendung p. 123, Z. 18: ליוצרם נותנים עוז ותעצומים. Arabischem Muster folgt sicherlich auch der Ausdruck שלל im Sinne von verneinen, ablehnen = שלב in der Wendung p. 122, Z. 24: אמה משללתו בשיחה. Doch beweisen diese Beispiele nur, dass sie in das Achimaaz geläufige Hebräisch bereits in diesen Bedeutungen, vielleicht aus der Uebersetzersprache, eingedrungen waren.

Dagegen scheinen Ausdrücke, wie p. 122, Z. 29: והיה באחד ליל, p. 126, Z. 13: ענה לו אחד ערבי oder p. 127, Z. 16: אחת מקרא ישנה den Einfluss einer romanischen Sprache zu verrathen. Auf die gleiche Quelle dürfte der auffällige Ge-

[1]) Ib. Z. 20 ist jedoch statt ושובה לדיני zu lesen: לדתי.

[2]) Dagegen sind Wendungen wie מעצימים הלל p. 114, Z. 20 oder דוד והדר לקונם מעצימים, wie p. 123, Z. 18 statt des fehlerhaften מעצמים verbessert werden muss, aus dem Hebräischen zu erklären.

[3]) העצימו in Jew. Quart. Review VIII, 556.

brauch von טרם p. 126, Z. 16: טרם אלך מזו המדינה zurückzuführen sein, der an avanti = eher, lieber erinnert. Auch der Ausdruck צמיחה p. 121, Z. 1 für das Aufgehen des Mondes erinnert an das romanische Idiom, aus dem sich auch die auffällige Construction ib. Z. 23: וממני לענו (de = über) und 122, Z. 20: מטאטים עמה erklären dürfte.

Aus der Annahme zweibuchstabiger Verbalwurzeln erklären sich wie im älteren Piut., für dessen Grammatik und Wörterbuch Zunz in der Synagogalen Poesie [= Z.] das Fachwerk geschaffen hat, in das die verwandten Erscheinungen nur eingetragen zu werden brauchen, Bildungen wie p. 114, Z. 4: בט אליז (Z. 379) und p. 115, Z. 19 und 119, Z. 24: וכנע (Z. ib.).

An ungewöhnlichen Pluralformen finden sich bei Achimaaz die folgenden:

ספר האינרונים. אנרון p. 111, Z. 4:
לפרש בהניונים. הניון p. 111, Z. 4:
בשיח ומענים. מענה p. 111, Z. 7:
לשנן בשיננים (Z. 436). שנון p. 111, Z. 8:
לשבח בעיצומים. עצום p. 111, Z. 9:
לפאר באיומים (Z. 387). איום p. 111, Z. 10:
להכתיר בהילומים (Z. 388). הלום p. 111, Z. 10:
והציל מבידולים u. 118 Z. 21 (Z. 389). בהול p. 111, Z. 22:
בנדידים (Z. 375). Bagdad p. 112, Z. 12:
וביעלת חינים (Z. 376). חן p. 114, Z. 18:
בריננים (Z. 388). רנן p. 115, Z. 19:
למלאות חרבנים. חרבן p. 115, Z. 28:
בית זבולים und p. 122, Z. 32: בזבולים. זבל p. 115, Z. 29:
וצוה במר(י)[ו]צות und p. 117, Z. 23: מרוצה p. 116, Z. 1: נתן מרוצות.
מהדומים. הדום p. 117, Z. 26:
ולשלול שללים. שלל p. 118, Z. 23:
הודיעו בבירורים (Z. 425 f.). ברור p. 119, Z. 7:
בשיפועים. שפע p. 121, Z. 14:
ליוסד ארקים und 130, Z. 28. ארק p. 123, Z. 1:
עז ותעצומים (Z. 408). תעצום p. 123, Z. 18:
ברו בעיגומים. ענום p. 123, Z. 19:
בתמרור ושימומים. שמום p. 123, Z. 19
נבקעו תהומים (Z. 376). תהום p. 123, Z. 20:
בועמים [להענים l.] (להזועים) זעם p. 123, Z. 25:
ונסתם בסיתומים. סתום p. 123, Z. 27:
והשלים יחידתו בשילומים. (Z. 376 und Litteraturgeschichte, p. 641 ff.). שלום p. 123, Z. 27:

לְשֵׁם p. 126, Z. 23: [l. ולשמים] ושהם לסמים.
יהלום p. 127, Z. 6: [l. ביהולמים] בידולמים.
משכן p. 130, Z. 13: המשכנים[ו].
דִּינָן p. 129, Z. 8: רי(נ)[נ]ונים.
אִיוֹל p. 130, Z. 24: באיולים (Z. 424).
דאבון p. 131, Z. 26: דווה בדאבונים.
ענן p. 131, Z. 26: ומתענן בעינונים.
חנן p. 131, Z. 26: וחינן בחינונים.
מעון p. 131, Z. 27: פני שוכן מעונים.

Auch ungewöhnliche Nominalformen, wie nur die Piutdichter sich sie erlauben, sind bei Achimaaz nicht selten, so z. B.: דעתן p. 112, Z. 7: דעתנים ופייטנים Z. 403; vgl. Grünbaum in Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 42, 269.

שככה p. 112, Z. 3 u. 117 Z. 4: בשקט ושכבה (1. Mos. 8, 1).
חָרְוֵי p. 112, Z. 8: חרזים [l. חורזי] חרוזי und 132, Z. 6.
סברון p. 112, Z. 12: סבר בסברון (Z. 401).
חָרֶץ p. 112, Z. 29: אניד לך בחרץ (Z. 384).
עזיות p. 113, Z. 9: עזיות קשות ועזות.
פציחה p. 113, Z. 27: פצחו בפציחה (Z. 394).
ברירה p. 114, Z. 5: וידעו בברירה.
חרת p. 116, Z. 6: חרותים בחרת (Z. 384).
תוסף p. 116, Z. 18: בתוסף (Z. 408).
עָתָר p. 116, Z. 24: וחינן לו בעתר (Z. 385).
רָדָם p. 119, Z. 9: בהקיץ מרדמו (Z. 385).
בהילה p. 119, Z. 11: [l. בבהילה] ירד בביהולה (vgl. Z. 393).
בָּרָר p. 120, Z. 4: כל המעשה בברר.
מָלָר p. 120, Z. 4: יללה ומרר und 121, Z. 2.
קצבה p. 120, Z. 25: שסכם בקצבתו.
רגישה p. 121, Z. 9: וצעקת ר(נ)[נ]שתו (Z. 394).
הכרעה p. 123, Z. 23: מהכרעת חרשים.
הסגדה p. 123, Z. 23: מהסג(ר)[ד]ת עיורים.
סָפָד p. 124, Z. 28: [ד](ר)הכין ספ.
יהרות p. 126, Z. 16: בעזותו וביהרותו.

Mit den Piutdichtern theilt Achimaaz auch die Freiheit im Gebrauch des status constructus statt des absolutus, so z. B. p. 112, Z. 27: השיב לו בחיבת, 125, Z. 16: ונרו נדעך ונכבת und ib. Z. 17 במשיבת = Thora (nach Ps. 19, 8), die er p. 113, Z. 27 הרחבה nennt[1]).

[1]) Vgl. Jehuda Halewi's Diwân ed. Harkovy, II, 64 Str. 11, wo

Von aramäischen und talmudischen Worten abgesehen, die Achimaaz ebenfalls nach dem Vorgange älterer Piutdichter unbedenklich und in reichem Masse zur Anwendung bringt [1]), zeigt seine Sprache auch in syntaktischer Hinsicht einzelne Abweichungen von dem Sprachgebrauche der Bibel. Die Verbindung der Partikel כ im Sinne von da, als mit Participien und Formen des Verbum finitums entlehnt er einfach dem älteren Piut (Z. 121, 381 f.) vgl. p. 112, Z. 3: מאבותיי כהובאו, p. 115, Z. 12: החכם בראה והבין, 115, Z. 19 und 119, Z. 24: וכגע, 113, Z. 2: החכם בראהו, 114, Z. 6: החסיד בשמע, 117, Z. 8: בראה, 119, Z. 29: בחזון כנראה, 121, Z. 19: וכיצא לחניקה, 127, Z. 1: המים על ידו (ב)[כ]עותנו.

Auffällig ist der Gebrauch des Infinitivs, der oft gleich dem sog. historischen Infinitiv nach dem Verbum finitum angewendet erscheint, so z. B. p. 121, Z. 21: ומיד נשאו ולארמנו להביאו, 125, Z. 14: ואל המצולה לשקעו . ובכלי אבר שמו, 129, Z. 27: ולא לדבר עליו רעה לשלם . ובאותו היום פיהם נאלם, 131, Z. 6: ולחזק נדכאי לבבות . תלמידי הישיבות תמי[ך] תמי.

An Kalir erinnert der von Ibn Esra getadelte Gebrauch, ים = auf ין zu reimen [2]), aus dem sich vielleicht gleich in der Ueberschrift der Reim von יוחסין auf נסים, sicher aber p. 126, Z. 12 der Gleichklang von במכסיסין und עושים und ib. Z. 25 der zwischen מלתין und פלטים wie zwischen ותכשיטין und מקושטים erklärt. Ein Beispiel dieses Reims findet sich bei Achimaaz ferner p. 121, Z. 25: ואחר יהודי עמו . אל אל נשא עינו, wenn der Text sicher steht.

Zum Texte der Achimaaz-Chronik.

Die Dunkelheit des Ausdrucks im Texte unserer Chronik rührt in sehr vielen Fällen von der Fehlerhaftigkeit der Vorlage her. Die Herstellung eines Textes, dessen ganze Ueberlieferung auf einer einzigen Handschrift ruht, muss von vornherein schon auf Sicherheit der Leseart verzichten. Der innere Werth und das Alter dieses Denkmals süditalischer Litteratur hätten die Beigabe eines Facsimile's des Unicums von Toledo,

---

die Erklärung Luzzatto's zu berichtigen ist. רחבה heisst die Thora nach Ps. 119, 96.

[1]) Vgl. p. 119, Z. 2: ולבי בני ins Badehaus, 123, Z. 23: ומסריות, וממים הזוהמים, ib. מהסנרית, 124, Z. 21 הסיעה (= בית המרדש), 127, Z. 21: בפרשה [l. בפשרה].

[2]) Zunz, Literaturgeschichte, p. 246 = n. 6. Vgl. Kaufmann in Gött. gel. Anzeigen 3. August 1881, p. 973. Ibn Esra selber reimt Divan, ed. J. Egers, p. 146, Z. 25: ונחשב כמתאונן דבא מאונם [s. 1. Mos. 36, 23].

aus dem unsere Ausgabe fliesst, sicher gerechtfertigt. Die genaue Kenntniss des Schriftcharakters und der Beschaffenheit der Vorlage hätte in zweifelhaften Fällen der Vermuthung nachgeholfen und die Prüfung aller Besserungsvorschläge erleichtert. Allein auch ohne diesen Behelf drängt die aufmerksame Prüfung des Textes zu unabweislichen Aenderungen, deren Wahrscheinlichkeit sehr häufig durch ein inneres Kriterium gehoben wird, und zwar durch den Reim. Mangel oder Schadhaftigkeit des Reimes, der die ganze Chronik hindurch beabsichtigt war und daher überall vorauszusetzen ist, lässt nämlich in allen Fällen auf eine Lücke durch den Ausfall einer grösseren oder kleineren Anzahl von Worten oder auf die Verbesserungsbedürftigkeit der Vorlage schliessen. Unzweifelhaft beruht aber auch eine ganze Reihe leicht zu beseitigender Schwierigkeiten und Unebenheiten der Ausgabe auf Fehllesungen, die von Verkennungen der Vorlage oder bereits in der Handschrift selbst von Irrthümern des Abschreibers herrühren. An Correcturen, die jedoch die Zahl der besserungsbedürftigen Stellen unseres arg beschädigten Textes keineswegs erschöpfen, seien der Reihenfolge der Ausgabe nach die folgenden hier angeführt:

P. 111, Z. 4 אנור בקש scheint mir כקש gelesen werden zu müssen. Das gleich Stoppeln Gesammelte soll an 2. Mos. 5, 7 erinnern.

P. 111, Z. 7: בדברי פי לקיים . משנה אלהי קדם. Der Reim allein, von dem zu dieser Besserung geradezu drängenden Sinne abgesehen, hätte die Verbesserung: לקדם an die Hand geben müssen.

P. 111, Z. 12 ist statt . . . המפליא פלאות ועושה wahrscheinlich: [נוראות] המפליא פלאות . ועושה einzusetzen; ebenso Z. 13 לה [ ] באימה וב sicher durch לה[חלח]ב zu ergänzen.

P. 112, Z. 12 ergiebt der Sinn, dass es: עתר חרון מניני ישיני חברון (= von den Enkeln der Erzväter) statt des sinnlosen מניני lauten müsse.

P. 112, Z. 16 וכפתו בריחים לטעון בעדו wird durch die Aenderung in לטחון sofort verständlich.

P. 112, Z. 24: וכבדו בעצמו ist in כעצמו = כנפשו zu verbessern.

P. 113, Z. 2: והנער לחמור חולפה l. חילפה.

P. 113, Z. 3: ולאביו הָקשָׁב . הגה בנך מיושב l. מושב.

P. 113, Z. 5 [l. לדברן]יו.

P. 114, Z. 15 ist die fragmentirte Stelle nach p. 120 Zeile 7 also zu ergänzen: והבשר שבה לעפרה [ולרקבונה . והנפש הלכה אל האלהים אשר נתנה].

P. 114, Z. 25: בחנק היות לכלה. Hier war לְכָלָה zu vocalisiren.

P. 114, Z. 27: ודינו נודע והוכר . ולסקילה נכאב ובנכר fordert offenbar eine Aenderung in: נכאב ונעכר.

P. 115, Z. 3: ותצאנה האנשים l. הנשים.

P. 115, Z. 13: אשר אליו הונע ואירע l. הניע (Esth. 9, 28); vgl. p. 119, Z. 20.

P. 114, Z. 27: פעולו תמים l. פועלו = פעלו (5. Mos. 32, 4).

P. 116, Z. 1: וצוה במריצות l. במרוצות; vgl. p. 117, Z. 22: נתן מרוצות.

P. 116, Z. 3: נכנם l. נכנסו.

P. 116, Z. 9: וכמובן אחוירך לביתך l. וכמו כן.

P. 117, Z. 11: והמלכה שאלו בעניינים l. שאלו כעניינים (cf. שואל כענין).

P. 118, Z. 13: שלומים l. להיות שלימים בכתב רישומו [= Friede] oder: שלוים.

P. 118, Z. 23: שאותו קרא ומצא l. קרה.

P. 118, Z. 26: להתעדן l. להעדן (Neh. 9, 25).

P. 120, Z. 19: בספר l. בכספר.

P. 121, Z. 13: שהמולד היה בקיצבתי l. בקיצבתי.

P. 121, Z. 17: וסלה לעמו l. וְסַלָּח.

P. 121, Z. 22: ומיד הממתים l. המיתים.

P. 121, Z. 30: רשות בביתי l. בְּבֵיתִי.

P. 122, Z. 3: ימחול לי l. לו, Z. 30: באל שדי להתלונן l. בצל.

P. 122, Z. 32: ולבטח ולשען . לאל דר במעון. Wenn hier: ולשען von שעה = flehen (2. Sam. 22, 42) abzuleiten ist, dann dürfte ולבטח in וּלְבַשָּׁה zu verändern sein.

P. 123, Z. 9: והביט רצוני וחפצי ואהבתי. Das sinnlose והביט ist nicht, wie p. 254 vorgeschlagen wird, in והביע, sondern in והבינו = er theilte ihm mit, zu verbessern.

P. 123, Z. 13: להכלולה l. להכלילה.

P. 123, Z. 23: וממים הווהמים l. הוהומים.

P. 123, Z. 25: להוים בועמים. Die Leseart der Vorlage להגעים war nicht in להוים, sondern in להענים zu verändern, vgl. Zunz, Syn. Poesie p. 24 über das im alten Piut so häufige מענימים.

P. 124, Z. 12: מת מבעת l. מת ונבעת.

P. 125, Z. 6: לעומתו = לעומתו d. h. er verfuhr ihm gegenüber nach der Schrift. Diese Verkürzung ist im älteren Piut allgemein (Z. 122).

P. 126, Z. 29: והשיבו תשובות תכונות. Hier dürfte durch scheinbare Dittographie das Wort חשובות ausgefallen und

ונכונות in תכונות verlesen worden sein, so dass: והשיבו תשובות חשובות ונכונות einzusetzen wäre.

P. 127, Z. 1: בנותנו l. כנותנו.

P. 127, Z. 17: מלבושים l. מלבישים.

P. 127, Z. 22: עמה l. שָׁמה.

P. 127, Z. 24: לא משו תורתו l. מתורתו.

P. 128, Z. 17: רום פאתי l. רוב פאותיו.

P. 128, Z. 25: טוב l. טובים.

P. 129, Z. 8: דברי ריונים l. ריונים.

P. 130, Z. 4: רַ פלטאל המנן l. המנן (s. p. 254).

P. 130, Z. 10: בבלסמן wohl in כבלסמן zu ändern.

P. 130, Z. 10: והקדיש עליזנים wird nur durch die Ergänzung in עליונים [לדר] verständlich.

P. 131, Z. 23: ועל פקיד ישוע ist nicht mit p. 154 in פקידי שוע, sondern in פקיד ושוע zu verbessern.

P. 132, Z. 1: לחכמיני l. להחכימני.

P. 132, Z. 8: Die Leseart der Handschrift וקבצתי ואנרתי war nicht zu verwerfen, sondern in ואנרתי ואנדתי zu verbessern und beizubehalten.

P. 132, Z. 8: מפורש גילתי והינחתי dürfte trotz des Reimes auf שיבחתי, da Reime zwischen ה und ח nicht als unrein gelten, in והיגהתי zu verbessern sein.

P. 132, Z. 15: muss es heissen: ואחרי מות ר׳ חנגאל [עלה] בנו רבי חסדייה.

P. 132, Z. 19: Vielleicht erklärt sich das unmögliche ועשרים ושמונה aus einer Fehllesung in der ursprünglichen Vorlage, durch die פ״ח in כ״ח verwechselt wurde.

Wichtigere und gesichertere Verbesserungen ergeben sich aus der folgerichtig durchgeführten Abgrenzung und Bezeichnung der Reimglieder. Der entschlossene Gebrauch dieses bei einer einzigen Handschrift unschätzbaren kritischen Hilfsmittels führt in wesentlichen Punkten zur Entdeckung der ursprünglichen Leseart. Die Beobachtung, dass in dem Makamenstil dieser Chronik mindestens zwei klangverwandte Worte den Reim vertreten müssen, führt zur Entdeckung kleinerer und grösserer Lücken, von denen hier jedoch, da nicht zu viel durch blosse Vermuthung ergänzt werden soll, nur einige aufgezählt sein mögen:

So ist p. 112, Z. 14 das scheinbar fehlende Reimglied in: מרם צאתו מארץ מולדתו durch einfache Zerfällung in: מרם צאתו · מארץ מולדתו zu gewinnen, was zugleich für die Aussprache des Hebräischen bei Achimaaz zu beachten ist. Ebenso muss

ebendaselbst ואותו היום היה · שבת לאביו היה · ריחיים למחיה; Z. 24: und Z. 25: הקודש ליה ולמה לא תתענג · בקרואי שונג abgetheilt werden.

Oft schneidet der Reim den Zusammenhang, so p. 113, Z. 3: הנה בנך מ(י)ושב · אשר כמת נחשב · אליך קרא לאשה, wo das אליך der Vorlage vollkommen klar durch: der Dir als todt gegolten hat, zu übersetzen ist, nicht wie in n. 1 zu הלך? verändert werden durfte.

P. 115, Z. 11 ist כשהכו הנשים · את האנשים abzutheilen. Das. l. Z. beweist der fehlende Reim, dass להטות[ם] מתורה · ולהטעותם unmöglich der wahre Text sein kann. Es ist wahrscheinlich: להטותם מתורת [משה] · ולהטעותם בדת יאושה zu verbessern.

P. 116, Z. 2 ist nach dem Reim: והשלוחים שטטו · עד והחותם כריסכולו מוהב היה · ששלח המעבר באודרנטו ·, ebenso, Z. 5: und Z. 20: המלך לר שפטיה · ואחר כן זמנו · לאכל על שלחנו · zu theilen.

P. 117, Z. 8 zeigt das Fehlen des Reimes in כראה כשראה [האדון] · שהכעם והודון, dass ein Wort ausgefallen und: הכעם והזדון zu ergänzen ist.

P. 119, Z. 3 war der Reim in והשבת בקדושה קיבלתי hervorzuheben, Z. 10 וירד הים · ופנה בכל עברים nach dem Reim in בכל עֲבַר יָם zu theilen.

Eine bemerkenswerthe Verbesserung giebt die Forderung des Reimes das Z. 10 an die Hand. ומצא אניה ערובה · ללכת למצרימה kann Achimaaz nicht geschrieben haben. Der Reim gebietet, ערומה einzusetzen, das mit Rücksicht auf Jona 1, 4 und 1. Sam. 23, 22 im Sinne von: ein Schiff, das beabsichtigte, nach Egypten zu segeln, zu übersetzen ist.

Das. Z. 20 ergiebt die Einsetzung des vermissten Reimes in: והוא הלך בשמחה אל המנוחה ואל הנחלה, dass die Stelle ursprünglich: והוא הלך בשמחה · אל הנחלה ואל המנוחה gelautet haben muss.

Ib. Z. 21 fehlt nach: ברוח והצלה ein Glied; dagegen Z. 29 nur die Theilung: והנה מלאך י"י במראה · אליהם בחזון כנראה.

P. 120, Z. 3 erfordert der Reim, in dem יודעים sich nicht wiederholen darf, dass einmal dafür נודעים eingesetzt werde.

Ib. Z. 20 ist in: והאמן באמונתי · ושובה לדיני schon wegen des wenige Worte vorher Z. 19 angewendeten: ושוב לדיני und in Folge des Reimes unzweifelhaft: לדתי zu schreiben.

P. 121, Z. 14 heilt ein Blick auf den geforderten Reim

eine verzweifelte Stelle: אבל מי יוכל להענתך · ואתה מתחמא בכונך durfte nicht wie p. 254 in להשוותך verändert werden, da auch dieses an sich schon unmögliche Auskunftsmittel am Reime scheitert. Es ist umgekehrt, wie soeben ת in י verlesen wurde, י in ת zusammengezogen worden. Die richtige Lesart lautet: (Taanith f. 19a, 23a) אבל מי יוכל להצניך · ואתה מתחמא בכונך.

Das. Z. 21 war: ומיד נשאו · ולארמנו להביאו und Z. 25: ובבית האסורים שמו · ושמה עינמו abzutheilen.

P. 122, Z. 10—11 entbehrt die scheinbar verderbte Stelle: ואביו ואמו כל הלילה · צרחו בבכיה · ויללה אנחו nur der richtigen Eintheilung nach dem Reim: ואביו ואמו כל הלילה צרחו · בבכיה ויללה אנחו, um als fehlerlos erkannt zu werden.

Ib. Z. 24 ist: ואומרת בדבריה · ובשיח אמריה zu theilen.

P. 123, Z. 16 fehlt nach ובתמים die Hervorhebung des Reimes. Das ובחומים der Handschrift muss offenbar ובתומים lauten, wo das ו nur das ר andeuten soll.

Ib. Z. 17 zeigt der Reim auf מקיימים, dass nicht: מרו[מ]מים verbessert, sondern einfach מרימים gelesen werden musste.

Ib. Z. 29 erfahren die schadhaften Worte: וביום ראש השנה הוא ר׳ שפטיה הגון בהגובה durch die Beachtung des geforderten Reimes ihre Herstellung. Ich vermuthe, dass הגין בהגונה [= בהגָנה] in der Vorlage gestanden hat und וביום ראש השנה . הוא ר׳ שפטיה הגין בהגנה abzutheilen ist.

P. 124, Z. 22 muss nach dem Reim auf אבותיו der Singular ואומתו in den Plural ואימותיו verwandelt werden (Ps. 55, 5).

P. 125, Z. 10 ist: והיום חשכה · והאורה חשכה abzutheilen.

Ib. Z. 27 giebt der fehlende Reim in: · והגה כוכב הקיט ושלשה כוכבים בלעה die naheliegende Ergänzung an die Hand; כוכב · והגה כוכב הקיט [הופיעה] wird nach der Analogie von מול als Fem. gebraucht.

Ib. Z. 29 war nach המדינות der Reim zu bezeichnen. Umgekehrt ist p. 126, Z. 22 die irreführende Reimbezeichnung nach והדרו zu tilgen. Die Stelle lautet richtig: ויהי ביום השלישי לפניו הביאו · וכיבדו והדרו וגדלו ונשאו.

Eine unentbehrliche Ergänzung war ib. l. Z. durch die Beachtung des fehlenden Reimes zu gewinnen. Die Stelle lautet: ובסתר צוה לשברו · לאחר נטילת ידו · והעבד עשה בציווי אדונו · הביא הספל וקיתונו. Hier wird vor Allem gegen den Reim verstossen. Von dem Diener, der im zweiten Gliede erscheint, war ferner im ersten gar keine Rede. Alles wird klar, wenn

wir einsetzen: וכסתר צוה לשברו [לעברו] · לאחר נטילת ידו ·. Das fehlende Wort dürfte als scheinbare Dittographie ausgefallen sein.

P. 127, Z. 8—9 erweisen sich die Worte: וכמות הכלים שראיתה שנשברו בביתי עתה · בבית אדוני המלך נשברים durch den Mangel an Reim als kritisch verdächtig. Sie bedürfen jedoch nur der Abtheilung und einer leichten Ergänzung zu ihrer Sicherung; sie lauten dann: · וכמות הכלים שראיתה שנשברו בביתי עתה · [מפנינים יקרים] · בבית אדוני המלך נשברים.

Ib. Z. 20 ergiebt die Wiederherstellung des Reimes zugleich den wahren Sinn einer unverständlichen Stelle: ונתנו לו המעילים והמקרא · והניח להם; הנשאר בפרשה. Die Verderbniss des Schlusswortes liegt zu Tage, da es jeder Uebersetzung spottet. Flugs lehrt der Reim, dass es בפשרא heissen müsse. Das Uebrige will Achimaaz sagen, überliess R. Chananel nach dem getroffenen Ausgleich in Bari den neuen Besitzern. Von dem Ausgleich war vorher in den Worten וביצעו עמו die Rede, nach denen das ergänzende Reimglied offenbar ausgefallen ist.

P. 128, Z. 11 fehlt noch: והשיב בהם תגרים, wie der Reim lehrt, das Wort: [לקנות]

Ib. Z. 22 fehlt nach והגערים והקטנים die Hervorhebung des Reims.

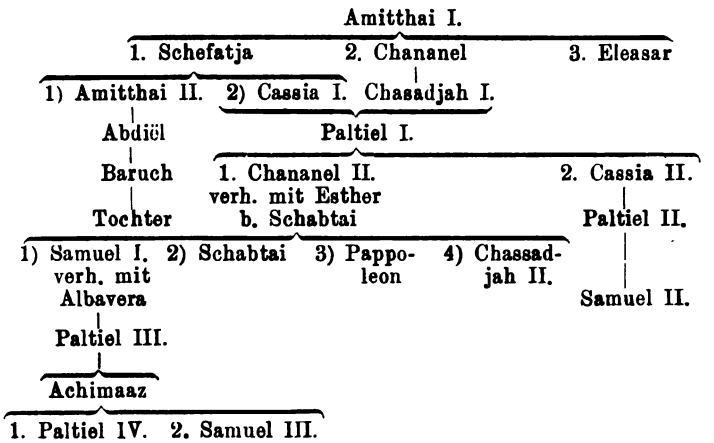
P. 129, Z. 3 war nach הלא הם רשומים der Reim hervorzuheben. Das Z. 19 zeigen die scheinbar zerrütteten Reime zugleich, wie der Text mit Leichtigkeit herzustellen war. בפני כל המוניי ושרי אומה · להלבין שוטניו ופניהם להעטותם בושת וקלון וחרפה ist sachlich und sprachlich unhaltbar. Achimaaz wird geschrieben haben: · בפני כל המוניו · ושרי אומה להלבין שוטניו ופניהם להעטות · בושת וקלון וחרפות.

P. 130, Z. 17 ist in dem Gedichte des Achimaaz בתוך ועד קהילות · לשמו אביע תהילות abzutheilen. Ebendaselbst Z. 22 lehrt der Reim, dass statt והצילם מצרה וצוקה zu lesen ist: והצילם מצוקה וצרה. Auch Z. 27 ist die Abtheilung unrichtig und in לארצו הגלם בבוקה zu verändern.

P. 131, Z. 7 muss יתירה ועצומה in עצומה ויתרה umgestellt, Z. 26 nach שנים der Reim hervorgehoben werden, da sonst die Stelle zerrüttet erscheint. Ib. Z. 27 reimt Achimaaz viermal auf נים —: והיה דווה בראבונים · ומתענן בעינונים · וחנן בחינונים · פני שוכן מעונים.

P. 132, Z. 26 bedarf der Schluss der Chronik der Eintheilung nach dem Reim: כי אם ממה שחינני · אל אלהים אדוני.

Der Stammbaum des Achimaaz.



Die Elegie des Achimaaz auf Paltiel.

Da in Neubauer's Ausgabe der Charakter der Kunstdichtung, die alphabetische Folge der aus vier reimgleichen Halbversen bestehenden Strophen wie auch das volle Akrostichon des Dichters unbemerkt geblieben und das Stück im Druck wie die übrige Reimprosa der Chronik ohne Abtheilung der Verse und Strophen vorgelegt wird, so mag es hier unter Hervorhebung seiner Eigenthümlichkeiten und akrostichischen Anlage und Verbesserung der Textesfehler von Neuem eine Stelle finden:

אתן צדק לאלי	שבח ונדולה למחוללי
ארומם בשיר מילולי	אלהים י׳י חילי
בתוך ועד קהילות	לשמו אביע תהילות
באימה ומורא לחלות	פני עושה נדולות
נדולת כבודו לרוממה	נבורת תוקפו לקוממה
.[. . .][1]	בחיך ונרון אנעימה
דרוש מעשיו המפוארים	נצח מלכותו ארים
דרוך נתיבותיו במישרים	לעדי עד לדור דורים
הלל ועז ורננה	אפציח בניל ודינה
הדרת אל(ה)י משונה	אוכיר בכל עת ועונה

[1]) Neubauer p. 130, Z. 17 bemerkt die Lücke nicht.

ואומץ מופתים וניסים הראה בכל אספסים
ונאי כשרון מעשים יישר לבניו עטופים
זכר רחמיו וחסדיו לזרע שני ידידיו
זכות וצדקות חסידיו ה(מ)מציא לבית עבדיו
חשכם מצם ועברה והצילם מצוקה וצרה[1]
חיבבם חיבה יתירה מילטם מרוע נוידה
טיכסם יקרה מפנינים המתוקה מדבש בנרונים
מהור עיניו בנאמנים סיפקם וכילכלם במזונים
ישבי באויירי באיולים בשבעה עשר יובלים[2]
ירד מלך ישמעאלים והרחיקם מעל גבולים
כעם ובחרון נתעבר וקלבריאה הרס ושיבר
כיבש מן המעבר ובארץ לונובַרדיה נבר
לחץ הארץ בחוקה והביאה בדוחק ובצוקה
לארצו הגלם בבוקה נפשם וחייתם לשבקה
מרום שוכן שחקים המביט ומרעיד עמקים
מצווה ונוזר ומקים כל אדני ארץ ארקים
נתן בעינ[ו] לרחמים בני עבדיו התמימים
נזכר להם ממרומים זכות אבות הקדמונים
סקר מלך בבינה וראה ביניהם בתבונה
סבר בכוכבים להבינה יודע בחכמות להתבוננה
עילו על חכמיו ומסר בידו אסמיו
עצמו היהודים בימיו כמלאת הירדן במימיו
פקד וניד ממונה בבית המלך משנה
פועלים מנכסיו מהנה המינים והכופרים מענה
צלח והאדיר בגדולתו ורחבה וארכה מתנתו
צמחו[3] נדבתו וברכתו לאוהבי י"י ותורתו
קידש וחילק ממונות לעניי ירושלם והמדינות
קדם לישיבות התכונות ולחכמים וליודעי בינות

---

[1]) Bei Neubauer, p. 130, Z. 22: מצרה וצוקה.

[2]) Sollte dieser Satz bedeuten, dass 17×50 Jahre nach der Zerstörung des Tempels d. h. 68+850, also um 918 Oria zerstört wurde?

[3]) N.: צמח.

רד מחלציו נקי ממולא בתורה ובקי
רומם בוגד וצדוקי[1] עוזר וממלט אי נקי
שוקד על הטובה לעבוד י״י באהבה
ש[ו]מר מצוותיו בחיבה בנפש חפיצה ועריבה
תם ונודב נדבות לגאוותו ועוזו בערבות[3]
תמך[2] תלמידי הישיבות ולחזק נדכאי לבבות
אהבה שלימה וגמורה · חיבה עצומה ויתירה[4] ·
יידעה אל נורא · מדע והשכל וסברה · עצה ודעת וגבורה ·
צמדם עוטה אורה · בינה וחכמה ותורה · ריבוי[5] עושר ותפארה ·
בירכם דר נהורה · יראה ועגווה טהורה · פיקודים ודרך ישרה ·
ליבבם עולם ברא · טוב מכסף סחרה · יותר מפנינים יקרה ·
איפדם עונה בצרה · לפליטת קדושים הנשארה · חזוק
וממשלת ושררה · אימץ ברוחו שמים שפרה · לצאצאימו
וניהגם כשורה · ועליהם היה מגן וסתרה · חומה נשגבה
ועיר בצורה · מגדל עוז לבניהם ומחסה ועזרה · טרף נתן להם ·
הירבה והרחיב גבוליהם · בירך מעשה ידיהם · בירכתו
שלח באוצרותיהם · ושלום ובטח בבתיהם · ושקט ושלוה
באהליהם · וריווח והצלה בקינייניהם:

1) N.: רומם בוגד וצדיקי.
2) N.: תמוי; p. 254: perhaps תמחוי?
3) Gott, dessen Majestät und Macht im Himmel thront.
4) N.: יתירה ועצומה.
5) N.: ריבוץ.

Jüdische Alterthümer in Worms.

Von

A. Epstein.

(Schluss.*)

5.

Wir kommen nun zu jener Inschrift, welche Levysohn irrthümlicher Weise als Anfang von N. 1 angiebt. Elieser schreibt über diese unmittelbar nach N. 4:

וסמוך לו על המשקוף פתח שער אחורי בית הכנסת כתוב על[1] הכיור שרוחצין בו הידים, והיה מטושטש ומה שעלה בידי העתקתי: צדיקים(להקים.l) עדות ביהוסף . . .

*) „Im vorigen Artikel, S. 511, Zl. 2 lies: „11“ statt 10, u. S. 513, Zl. 19 כשרון statt ישרון.

1) על bedeutet hier „oberhalb“.

Die Inschrift befand sich somit anno 1559 oberhalb des Waschbeckens an der westlichen (oder südlichen?) Wand (s. N. 4). Nach 1559 wurde die Inschrift von dort entfernt, und oberhalb der nördlichen Thür angebracht, woselbst sie von Levysohn gesehen wurde[1]). Gegenwärtig ist sie in der östlichen Mauer des Vierecks (im Hofe) eingemauert. Es liegt nahe anzunehmen, dass die Gedenktafel von ihrem ursprünglichen Platze in Folge des Anbaues der Raschi-Kapelle entfernt werden musste.

Die Inschrift ist sehr gut erhalten. Wenn Elieser über Unleserlichkeit klagt, so muss sie zu seiner Zeit von Staub und Moos sehr bedeckt gewesen sein. Seine Copie dieser Inschrift ist auch sehr fehlerhaft, und ich lasse sie daher unberücksichtigt. Sie ist auf einer grossen steinernen Tafel in alter Schrift geschrieben und lautet:

להקים עדות בידוסף[2]) . נעש לחצרות כוסף[3]) . הבימו אל צור חוצב[4]). ירא י כתוב לפני . ומעש מוכיח תועק ויענה . אבן מקיר וכפים מעציו[5]). באר חפר ועלייה קירה[6]) . ושם דרך מסילה ישרה[7]) . וקיר שכן על מפרציו[8]).

---

[1]) Wenn ich nur L. recht verstehe. Er schreibt nämlich S. 107: Obige Inschrift besteht aus zwei Theilen, von welchen der erste (N. 5) über der Thüre sich befindet, durch welche man zum Vorplatz der Raschi-Kapelle gelangt; der zweite Theil (N. 1) befindet sich neben jener Thüre in der Nordwand der Synagoge. Da rechts von der Thüre N. 1 eingemauert ist, so glaubte L., dass beide Inschriften zusammengehören. Aber die Inschrift oberhalb der Thüre (N. 5) war dort nur provisorisch angebracht.

[2]) Nach Ps. 81, 6: עדות בידוסף שמו. Vielleicht hiess der Mann, dem die Inschrift galt, Joseph.

[3]) Nach Ps. 84, 3: נכספה ואם כלתה נפשי לחצרות ה׳. Hier ist wohl gemeint: Die Gedenktafel ist gemacht für den, der sich für die Hofräume (der Synagoge) interessirte.

[4]) Nach Jesaja 51, 1 הבימו אל צור חצבתם. Hier ist חוצב activ: schauet auf Jenen, der den Fels gehauen, d. i. die Hofmauer und die Gebäude im Hofe aufgeführt hat.

[5]) Hab. 2, 11. Der Sinn ist etwa: Die That spricht; Stein und Holz bezeugen, was er gemacht hat.

[6]) „Einen Brunnen grub er, und ein Oberhaus wölbte er.“ Levysohn (105) sagt: באר mag das Frauenbad bezeichnen, das unter (?) der Synagoge sich befindet, oder die Tiefe zur Legung des Grundsteines“. S. 106 übersetzt er ohne Weiteres: „tief grub er bis zum Grunde und führte aufwärts das Gewölbe“. Aber באר חפר kann unmöglich diesen Sinn haben.

[7]) „Er machte einen Weg, einen geraden Steg“. Hier ist entweder das Stiegenhaus im Bade, oder der Weg im Hofe gemeint.

[8]) Nach Jud. 5, 17: אשר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכן. Hier will damit gesagt sein, entweder dass über dem Wasser (des Bades) eine

רד מחלציו נקי ממלא בתורה ובקי
רומם בונד וצדוקי[1] עזר וממלט אי נקי
שוקד על המובה לעבוד י"י באהבה
שזומר מצוותיו בחיבה בנפש חפיצה ושריבה
תם ונדב נדבות לגאותו ועוז בערבות[3]
תמך[2] תלמידי הישיבות ולחזק נדכאי לבבות
אהבה שלימה ונמודה · חיבה עצומה ויתידה[4] ·
יראה אל נורא · מדע והשכל וסברה · עצה ודעת וגבורה ·
צמדם עושה אורה · בינה וחכמה ותורה · ריבוי[5] עושר ותפארה ·
בירכם דר נהורה · יראה ועווה טהורה · פיקודים ודרך ישרה ·
ליבבם שלם ברא · טוב מכסף סחרה · יותר מפנינים יקרה ·
אפרם שנה בצרה · לפליטת קדושים הנשארה · חזוק
ומטשלת ושרדה · אימץ ברוחו שמים שפרה · לצאצאימו
ונידגם כשורה · ועליהם היה מגן וסתרה · חומה נשגבה
ועיר בצורה · מגדל עוז לבניהם ומחסה ועורה · טרף נתן להם ·
הידבה והרחיב גבוליהם · בירך מעשה ידיהם · בירכתו
שלח באוצרותיהם · ושלום ובטח בבתיהם · ושקט ושלוה
באוהליהם · וריווח והצלה בקינייניהם:

[1]) N.: רומם בונד וצדיקי.
[2]) N.: תמני; p. 254: perhaps תמתי?
[3]) Gott, dessen Majestät und Macht im Himmel thront.
[4]) N.: יתירה ועצומה.
[5]) N.: ריבוץ.

Jüdische Alterthümer in Worms.

Von

A. Epstein.

(Schluss.*)

5.

Wir kommen nun zu jener Inschrift, welche Levysohn irrthümlicher Weise als Anfang von N. 1 angiebt. Elieser schreibt über diese unmittelbar nach N. 4:

וסמוך לו על המשקוף פתח שער אחורי בית הכנסת כתוב על[1]) הכיור שרוחצין בו הידים, והיה ממושטש ומה שעלה בידי העתקתי: צדיקים(להקים l.) עדות ביהוסף . . .

*) „Im vorigen Artikel, S. 511, Zl. 2 lies: „11" statt 10, u. S. 513, Zl. 19 ישרון statt כשרון.

[1]) על bedeutet hier „oberhalb".

Tafel oberhalb der Thür der Gemeindestube (S. 107), ein Fragment der anderen Tafel bemerkte er an einem unqualificirbaren Orte (S. 110). Beide Fragmente sind gegenwärtig in der Raschi-Kapelle aufgestellt. Zwei neue Inschriften, nach der Copie Elieser's angefertigt, sind in der östlichen Wand der Frauen-Synagoge eingemauert. Die Inschrift für Meïr lautet:

בנה הבית הזה לשם אדוני . ר' מאיר בר יואל מורץ כהוני.
בתתקע"נ ליצירה למניין חשבוניי . יזכור בזכרון טוב לפני אדוני.
יען ויאמר אמן אדוני.
והבית הזה אשר בנה להתפלל בו . לנשים הבוטחות אל ד' ואל טובו.
לזכרון בעט ברזל נכתב מכתבו . למען ירוץ הקורא בו.

Die Inschrift für Judith lautet:

ובת מלך בת נדיב כבודה. פנימה נכנסה בית מנוחה.
לבית חבר סגן בהן חמודה. לשם עזר מאיר נלקחה.
שמה מרת יהודית החסידה. בידה לקחה צידה ארוחה.
אשר אינה אלוה כל בידה. להכין בית נוה זה[1]) לו למנוחה.
להשלים בו ער ערב עבודה. תפילה ותתירה ורון ושיחה.
חכמה בנתה בית בחמרה. בכן תהיה כאם בנים שמחה.
אלהים זכרה לה ואת לתודה. ולעדה סגולה ולשמחה.

Raschi-Kapelle. Ein niedriger unansehlicher Bau, an der Westwand der Männer-Synagoge nicht angebaut, sondern wie hingestellt. Eine Nische in der Westwand, rechts und links zwei rohe Steine, dient als Stuhl. Auf diesem soll, der Sage nach, Raschi gesessen und gelehrt haben. An der Süd- und Nordwand sind steinerne Bänke für Schüler angebracht. Das junge Alter des Baues giebt sich durch seine Stillosigkeit zu erkennen. Eine Inschrift an der Südwand besagt unzweideutig, dass das Gebäude von David b. Josua Joseph Oppenheim im Jahre בנה ישיבה (384=1624) aufgeführt wurde. Ausser dieser Inschrift erzählt auch das Wormser Memorbuch, dass David Oppenheim (gestorben 1642) auf eigene Kosten das Almemor in der Synagoge, das Haus auf dem Friedhofe (בית צידוק הדין), und die Jeschiba hinter der Synagoge erbauen liess (Levysohn, S. 108—9). Ferner heisst es in der Inschrift in dem erwähnten Hause auf dem Friedhofe:

הלא מקום לזהב מוצא
לכסף . נתן הנדיב הפרנס
כמר דוד בר יהושע יוסף . ממשפחת אופנהיים הוא
אשר אהב בהמון מצות ובחפציו אסף . לו תבואות
בנין בימה בית הכנסת והישיבה

[1]) Ergiebt 73, die letzten zwei Zahlen von תתקע"נ (gegen Levysohn S. 107).

ובית היה לצידוק הדין כאשר
אדם אל עמדו נאסף . הוקם
בשנת ישני בניא[1]) יקץ חרוש
קדשו יחשף . ולעמו ונחלתו יכסף.

Dies wird auch durch eine Inschrift bestätigt, welche ich in der Nische selbst entdeckte. Sie ist sehr verwischt, und ich konnte nur folgende Buchstaben herausfinden:

על מושב זה ישב . . . .
אופפיו . . .

Diese genügen aber, um nach dem Gesagten, David b. Josua Oppenheim als Erbauer der „Jeschiba" hinter der Synagoge zu erkennen.

Trotz aller dieser Zeugnisse, beharrt die Sage darauf, dass Raschi in diesem Gebäude sein Lehrhaus aufgeschlagen hatte, und nennt es Raschi-Kapelle. Dicht neben der Inschrift, welche David Oppenheim als Urheber ausgiebt, hängt eine Inschrift aus dem Jahre 1855 des Inhalts:

בהתגדב לב אחינו בני ישראל
קרובים ורחוקים להביא כסף
נדבותיהם להקים מחורבנו
לזכרון עולם את בית המדרש
של מאור הגולה רש"י הצוק"ל
נתחדש שנית בעזרו' בשנת ה'
אלפים תרמ"ו ליצירה.

Raschi lehrte also in einer Jeschiba, welche anno 1624 erbaut wurde! — Die Sage klammert sich immer an grosse Namen. Schon vor Erbauung der Raschi-Kapelle wussten die Wormser von einem בית הכנסת של רש"י und von einem בית המדרש של רש"י zu erzählen, (Levysohn, S. 101). Möglich, dass Raschi während seiner Studienjahre in Worms in dem Einen gebetet, in dem Andern gelernt hatte. Aber von einer Lehrthätigkeit Raschi's in Worms wissen die Quellen nichts. Jedenfalls war die Raschi-Kapelle nicht das Lehrhaus Raschi's. Sie ist, wie wir wissen, erst anno 1624 entstanden, und von Elieser b. Samuel 1559 noch nicht gekannt (s. N 4). Auch Juspa, Schreiber in Worms von 1648—1678 kennt nur ein בית הכנסת של רש"י; ein בית המדרש של רש"י soll es nach ihm in früheren Zeiten gegeben haben. Die Raschi-Kapelle hat also mit Raschi nichts zu thun, und man soll diesen grossen Lehrer,

[1]) 386 = 1626.

der sein ganzes Leben nach Wahrheit forschte, nicht mit einer Lüge zu verherrlichen suchen. Die jüdische Gemeinde zu Worms kann dabei immer noch mit Recht darauf stolz sein, dass Raschi seine Studien in ihrer Mitte gemacht hat.

Es ergiebt sich aus unserer Untersuchung: Die Männer-Synagoge wurde 1034 erbaut, nicht bloss renovirt; 1175 wurden unbekannte Bauten aufgeführt (N. 4); 1186 entstanden die Bauten im Hofe; 1213 wurde die Frauen-Synagoge erbaut — die Vorhalle gehört einer späteren Zeit an; 1624 erbaute David Oppenheim die sogenannte Raschi-Kapelle.

Der Friedhof scheint gleichzeitig mit der Synagoge, d. i. 1034, angelegt worden zu sein. Ich fand keinen Grabstein, der älter wäre als 1034[1]). Wohl meint Levysohn (S. 11) in einem Epitaph das Datum (באלול תרם לב[2] gefunden zu haben, und dann würde das Alter des Friedhofes bis zum Jahre 900[3]) hinaufreichen. Aber L. gesteht, dass die Schrift auf jenem Steine „schwer zu lesen" ist, und „nur noch wie hingehaucht erscheint". Unter solchen Umständen ist ein alleinstehendes Datum verdächtig. Ich habe vergebens nach dem Steine gesucht; wahrscheinlich ist er in den Boden versunken. Ich vermuthe, das Datum lautet: באלול תתם לפ, d. i. Elul 1100. Der linke Haken des zweiten ת war entweder lädirt, oder ist von Levysohn unbemerkt geblieben. Der Vater der Verstorbenen: ר׳ שמואל הנדרג על יחוד השם wäre dann ein Märtyrer des ersten Kreuzzuges gewesen[4]).

---

[1]) Eine Glosse im Minhag-Buche bei Levysohn (S. 3) will wissen, dass 1615 auf dem Wormser Friedhofe ein Grabstein zertrümmert wurde, der damals über 1500 Jahre alt war, und dessen Stücke „über's Meer" (als Reliquien) geschickt wurden (s. Aronius, Regesten, N. 1). Diese und ähnliche Sagen brauchen natürlich nicht berücksichtigt zu werden. Als Gegenstück erwähne ich, dass nach der Versicherung eines Commentators (bei Zunz Litg. S. 4) der Paitan Ascher ha-Levi aus Vitry, der erste Jude gewesen wäre, der sich in Worms niedergelassen hätte (vergl. Monatsschrift 1876 S. 373). Ascher lebte nach Zunz während des ersten Kreuzzuges!

[2]) L. denkt an לבריאה. Wahrscheinlich ist לתרמ = לפ zu lesen.

[3]) L. schreibt und berechnet irrthümlich 905. אלול תרם ist genau 900, vgl. Aronius, Regesten, N 120.

[4]) In dem Wormser Martyrologium des ersten Kreuzzuges kehrt der Name Samuel einige Mal wieder.

Geschichte
und Annalen der Dyhernfurther Druckerei.

Von
Dr. **M. Brann.**

(Schluss des ersten Artikels.)

Für den Absatz der Drucksachen, die im Durchschnitt Correctheit und praktische Brauchbarkeit mit sauberer und gefälliger Ausstattung verbanden, sorgte R. Schabtai selber. Er kam zu diesem Zwecke hin und wieder, besonders zu Jahrmarktszeiten, nach Breslau [1]) und hielt hier, zuerst im Pokoyhof [2]), später in der Fechtschule [3]) seine Bücher feil. Ein Monopol für den Handel mit hebräischen Büchern scheint er weder besessen noch beansprucht zu haben. Wir finden wenigstens 1697 neben ihm noch einen anderen Buchhändler, Namens Mendel Jakob [4]), der unangefochten in demselben Grundstück sein Geschäft betrieb. Da sie mit Waaren handelten, um deren Vertrieb die Christen sich nicht kümmerten, blieben sie vom Brodneid der christlichen Kaufleute, welcher ihren Glaubensbrüdern das Leben verbitterte, unbehelligt. Um so schärfer wachte über sie das Auge der Jesuiten, der berufenen Kämpfer gegen Ketzerei und Unglauben, deren zäher Unermüdlichkeit [5])

---

[1]) In einer Consignation sämmtlicher in Breslau befindlicher Juden vom Jahre 1697 (Stadtarchiv NNN 465) wird er unter denjenigen aufgezählt, die „auf hohe Recommandation in der Stadt tolerirt werden müssen", mit dem Bemerken: „Sabbatai Bassista von Prage hat die Buchdruckerey zu Df. ermittet, reiset ab und zu, sein Weib und Kind aber ist meist in Df."

[2]) Stadtarchiv Scheinich Repert. Nr. 2638.

[3]) Staatsarchiv F. Brsl. V 12 k, Protokoll vom 14. April 1712.

[4]) Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich ihn für den S. 519 in der Anmerkung unter Nr. 12 angeführten Setzer Menachem Man b. Isaak Jaakob aus Prag — bei den deutschen und polnischen Juden war von Doppelnamen bekanntlich stets der zweite der Rufname — halte. Vielleicht war er auch mit Männel Jakob identisch, welcher in der (Anm. 1) erwähnten handschriftlichen Consignation als Makler und Geldwechsler erscheint.

[5]) Ueber die ersten Versuche zu ihrer Einführung (1562—1595) vgl. v. Prittwitz und Gaffron in Z. XVIII, 65 ff. XIX, 410 ff. Ueber die endliche Einführung s. Schimmelpfennig XXIV, 177. XXV, 82.

es innerhalb der letzten Jahrzehnte gelungen war, trotz aller Anfechtungen mitten unter der unduldsam[1]) protestantischen Bevölkerung festen Fuss zu fassen. Mit der überlegenen geistigen Gewandtheit und rücksichtslosen Unerschrockenheit, durch die sie ausgezeichnet waren, machten die ungebetenen Gäste sich schnell zu Herren der Lage und beschritten wie immer und überall, auch hier den Weg, der ihnen gangbar erschien zu dem Ziele, akatholisches Leben zu vernichten oder wenigstens zu beunruhigen und zu belästigen.

Kein Ereigniss, nicht das grösste und nicht das geringste, entging ihrer argwöhnischen Aufmerksamkeit. Selbst die harmlose Schaffensfreudigkeit der jüdischen Buchdrucker und Buchhändler zu dämpfen und zu stören, schien ihnen der Mühe nicht unwerth zu sein. Sie liessen darum unterm 15. Juli 1694 den Rath durch das fürstbischöfliche Consistorium ersuchen, „die Bücher der Juden Sabet und Mendel im Bucquay's Hofe, welche gottlos lästerliche Worte enthalten sollten, zu versiegeln und in sichere Verwahrung zu bringen, auch solche an des Consistorii Deputirte auszufolgen[2])." Die städtische Obrigkeit entsprach sofort dem Wunsche. Aber der Liebe Mühe war vergeblich. Schon nach vierzehn Tagen[3]) musste „die gerichtliche Entsiegelung des Bücherkrams gestattet werden, weil die confiscirten und genau durchforschten Bücher keine Lästerung der christlichen Religion enthielten".

Der kleine Misserfolg der Dränger erlöste zwar für den Augenblick die Buchdrucker von der Gefahr für Leib und Leben. Dauernde Abhilfe brachte er weder ihnen noch ihren Glaubensbrüdern. Den hartnäckigen Gegnern gab vielmehr jeder neue Tag zu neuen Klagen und Beschwerden Anlass. Bald hätten die Juden zu öffentlichem Aergerniss zu laut gebetet, bald die oder jene ihrer elenden Betkammern zu nahe bei einer Kirche eingemiethet, bald andere nicht minder entsetzliche Verstösse gegen die heiligen Canones begangen[4]). Und als der Rath mit gebührendem Ernst und Eifer wegen jeder einzelnen dieser Missethaten peinliche Ermittlungen anordnete, stimmten bald auch die Gilden, Zechen und Zünfte in die Judenhetze ein und beschworen den Rath, das gesammte

[1]) Vgl. Grünhagen, Geschichte Schlesiens II, 329 f.

[2]) Wir besitzen nur die Notizen Scheinich's unter Nr. 2637 und 2638. Die Actenstücke selber sind verloren gegangen.

[3]) Scheinich's Repert. 2637. Hier lauten die Namen der beiden Juden Sabbathai und Mendel Jakob.

[4]) Stadtarchiv Klose NNN. 449.

gotteslästerliche Gesindel, das Handel und Handwerk gewiss in Grund und Boden verderben werde, endgiltig aus der Stadt zu jagen [1]). Sieben schwere Jahre zogen damals über die geängstigten Juden hin. Schon im Sommer 1697 stieg die Erbitterung so hoch, dass sie auf allen Strassen und Plätzen der Stadt verhöhnt und mit Steinen geworfen wurden und selbst in den Gasthöfen nicht mehr ihres Lebens sicher waren. Aber erst als ein ortsansässiger jüdischer Kürschner und ein russischer Jude im Pokoyhof halb todt geprügelt worden waren, erliess der Rath auf das flehentliche Bitten der Aeltesten eine Proclamation zu ihrem Schutze [2]). Jahre lang zogen sich dann noch die Verhandlungen hin, bis endlich, nachdem die Juden gedroht hatten, die polnischen Waaren statt nach Breslau nach Frankfurt und Danzig zu führen, in den menschenfreundlichen Herzen der gottesfürchtigen Krämer und Patricier die Furcht vor schnödem Geldverlust wieder einmal den Sieg über Hass, Missgunst und Vorurtheil davon trug [3]).

Dass in so bösen Tagen die Nachfrage nach Büchern bedeutend nachliess und dem entsprechend das Angebot vermindert werden musste, ist nicht verwunderlich. Ja · zwei Jahre hindurch [4]) ruhten die Pressen gänzlich. In den übrigen erschienen zuvörderst zu liturgischen Zwecken der Pentateuch nebst Haftaroth und Megilloth im Urtext [5]) 1694, und 1700 in der jüdisch-deutschen Bearbeitung des Jaacob b. Isaak von Janow [6]), ferner drei verschiedene Ausgaben des Gebetbuchs für die Wochentage [7]) und jedes Mal Theile davon mit be-

---

[1]) Das. NNN. 440. 441. 465. 467.

[2]) Das. NNN. 453. Vgl. Bresl. Diarium II, 865. S. 1205, 1206, 1209.

[3]) Vgl. das. NNN 437—439. 442—445.

[4]) Nämlich in den Jahren 1698 und 1699.

[5]) In Quartformat, dazu am Rande die Glossen des R. Mose Särtels (באר משה) N. Büchers. IX 706: Preis 16 Gr. W. II p. 393 St. C. B. 674. — Eine gleiche Ausgabe mit ganz denselben Zuthaten, die auf dem Titelblatt als in Amsterd. gedruckt bezeichnet ist, gehört nach (St. C. B. 1018) hierher zwischen 1693 u. 1700.

[6]) Bekannt unter dem Titel צאינה וראינה. 148 Bl. fol. Der Herausgeber war Salomo aus Lokacz, vgl. S. 518 unter Nr. 3 u. S. 569. Anm. 1 S. N. Büchers. IX, 698: Preis 16 Gr. W. III, p. 470. St. C. B. 5545, 17.

[7]) Zuerst 1696 in Duodez (456 Bl.) nach polnischem und deutschem Ritus nebst Jozerot, Psalmen und Maamadot (W II. p. 1457. St. C. B. 2209) und Octav (236 + 104 + 28 Bl. mit denselben Zuthaten und Kinoth und Minhagim nach einer ed. Amsterd. (St. C. B. 2208), und dann 1697 in schmalem Duodez (344 Bl.) mit Jozerot, Psalmen u. s. w. nach polnischem Ritus (St. C. B. 2217).

sonderem Titelblatt[1]), sowie einige kleine Sammlungen von Gelegenheitsgebeten[2]). Demnächst durften Veröffentlichungen welche das Gebiet volksthümlicher religiöser Belehrung behandelten, auf zahlreichere Käufer rechnen. In diesen Bereich gehören die beiden Ausgaben des ס' לב טוב, die 1700 und 1701 herauskamen[3]), die beiden Heftchen[4]), welche der durch die Eroberung von Ofen heimathlos gewordene und verarmte

[1]) Nämlich die Psalmen aus der Duodez-Ausgabe von 1696 (paginirt: 302b bis 386a, vgl. St. C. B. 687), aus der Octav-Ausgabe von dems. Jahre (40 Bl., vgl. St. das. 68b.) und aus der Ausgabe von 1697 mit jüdisch-deutscher Uebersetzung (f. 198—302, vgl. W. II, p. 406. 1442. N. Büchers. IX, 708; Preis zusammen mit dem Siddur 1 Thlr. S. auch St. C. B. 695).

[2]) Nämlich: *1.* 1696 שבעים ושתים פסוקים (in Quart.) 72 Bibelverse zur Einschaltung in das tägliche Gebet, angeblich nach Nachmanides Anweisung (St. C. B. 3308). *2.* 1700 שער התקונים (in Duodez), Lectionen und Gebete für die Nacht des Wochenfestes und des Weidentages. (N. Büchers. IX, 710. W. III, 1221. St. C. B. 5360, 2. OS. ש 1067). *3.* Psalmen und Maamadot (in Duodez) in dems. Jahre (N. Büchers. IX, 709. Wolf II, 1442. St. C. B. 711. [Vielleicht aus einem Siddur, vgl. das. 2233]). *4.* im Jahre 1701; תפלות יום כפור קטן להשבית השמן (in 8) Gebete für den Rüsttag zum Neumondsfeste nebst Thora-Abschnitt und Haftara für die Fasttage und jüd.-dtscher Uebers. von Nathan Prossnitz (St. C. B. 2774). Vielleicht nur datirter Abzug des מדר יום כפור קטן להשבית קטרוג של שטן, das im Satz zu gelegentlichem Gebrauch vorräthig gehalten wurde. (N. Büchers. XIV, 103. W. II, p. 1378. St. C. B. 2786). *5.* s. a., aber zwischen 1689 und 1705: „eine schöne neue תחנה, sie kommt aus א"י" (in 8) enth. jüd-dtsche Gebete für verschiedene Tage (St. C. B. 3187). *6.* s. l. im Jahre משמיט = 1700: מנחת ערב in Duodez. Nachtgebet nach der Anordnung des R. Jeh. ha-Chassid. (Wolf III, p. 1225. St. C. B. 3087).

[3]) Enth. in 20 Capiteln moralische Belehrungen in jüd. dtscher Sprache, vf. von Isaak b. Eljakim aus Posen (N. Büchersaal IX, 698. W. III, p. 555. St. C. B. Nr. 5344, 6. Die Ausgabe fehlt im OS. ל 20. Die Ausgabe von 1701, deren Existenz St. a. a. O. bezweifelt, Unger aber im N. Büchers. a. a. O. bezeugt, war wahrscheinlich bis auf die Jahresangabe mit der vom Jahre vorher völlig identisch. Beide waren 75 Bl. fol. stark und kosteten 16 Gr).

[4]) Nämlich: *1.* im Jahre 1697 ein „neu מעשה-Buch" d. h. eine neue Sammlung rabbinischer Legenden, Erzählungen etc. in jüdischdeutscher Sprache (verschieden von den 1706 und 1709 — s. das. — herausgekommenen Sammlungen), vgl. W. III, Nr. 846. St. C. B. 3904. OS. נ 176, woselbst das Fragezeichen zu streichen ist. Im Ganzen 8 Quartbl. *2.* קמח יהונתן (20 Bl., 4) Auszüge aus dem „Buche der Frommen", den „Bundestafeln" des R. Jes. Horwitz und ähnlichen Schriften nebst moralischen Betrachtungen und Andachtsübungen. Das Titelblatt hat weder Druckort (St. C. B. 5868, 2) noch Jahreszahl (N. Büchersaal IX, 703). Aber die Approbationen des R. David Oppenheim und des R. Abr. Naft. Hirz Spitz tragen das Datum vom 11. bezw. 25. Siwan 1697 (Vgl. Rosenth. S. 560). S. ferner W. I III Nr. 846, JT 87, und OS. ק 423. Zedner S. 327 setzt hinter die Jahreszahl ein Fragezeichen Ich habe kein Expl. davon gesehen.

die Officin von einer schweren Feuersbrunst heimgesucht [1]). Auch häuslicher Unfriede verbitterte ihm das Leben. Seine Glaubensbrüder, und allen voran sein einziger Sohn Joseph [2]), verargten es ihm sehr, dass er nach dem Tode seiner Frau ein junges Mädchen Namens Malka heimgeführt hatte. Nach langjährigem Zwist entschloss er sich endlich, als er das 70. Lebensjahr zurückgelegt hatte, von der Leitung des Geschäfts zurückzutreten [3]). Sein Sohn Joseph trat nunmehr an die Spitze des Unternehmens und verpflichtete sich, dem greisen Vater auf Lebenszeit eine wöchentliche Rente von vier Thalern und nach dessen Tode der Stiefmutter und deren Kindern eine Abfindungssumme zu zahlen [4]).

Während dieses letzten Jahrzehnts seiner Thätigkeit beschränkte sich R. Schabtai unter dem Druck der ungünstigen Zeitverhältnisse fast ganz auf den Vertrieb liturgischer Bücher. Er druckte in diesen Jahren vier Mal den Pentateuch [5]), ein „teutsch עשרים ואחת [6]), vier Mal die Psalmen [7]), sieben Mal

---

[1]) N. Büchersaal IX, 701. W. I, 597 und weiter unten S. 571. Die Feuersbrunst fand Ende April, kurz nach dem Passahfest, statt.

[2]) 1702 lebte er mit ihm noch in tiefem Frieden, wie aus dem Vorwort R. Schabtai's zur 2. Aufl. des שי"ת אי"ח hervorgeht.

[3]) Protokoll vom 14. April 1712, abgedruckt von L. Oelsner, in der Abhandl.: „R. Sabbathai Bassista. u. s. Process," S. 18 ff.

[4]) W. II, p. 957 f. IV, 969.

[5]) Und zwar: *1.* 1704 in Quartform. mit Megillot, Haftarot und Beër Mosche am Rande (N. Büchers. IX, 706: Preis 16 Gr. W. II, p. 393. — St. C. B. 735 bezw. die Existenz der Ausg.). *2.* 1706 in gleichem Form. Mit Targum, Raschi, Meg. u. Haft. (N. Büchers. IX, 706: Preis 1 Thlr. 8 Gr. W. II, p. 394. St. C. B. 756), *3.* 1710 in dems. Form., wahrscheinl. eine neue Auflage der 1704 erschienenen Ausgabe, enth. aber auch Schabbai's gramm. Vorwort zu Beër Mosche (N. Büchers. IX, 706: Preis 16 Gr. W. III, p. 765, offenb. identisch mit II, p. 394. St. C. B. 781) und *4.* 1711 in gleichem Form. mit Targ. u. Raschi (W. IV, p. 132. Wahrscheinlich nur ein Neudruck der ed. 1706, vgl. St. C. B. 793).

[6]) 1704, 21 Bl. 4., enth. einen von Chajjim b. Nathan in jüdisch-deutscher Sprache veranstalteten Auszug aus den historischen Büchern der hl. Schrift, und ist ein Nachdruck der Prager Ausgabe vom Jahre 1674. Das Gedicht, welches akrostichisch den Namen des Uebersetzers angiebt, fehlt in der vorliegenden Edition. (N. Büchers. IX, 707: Preis 12 Gr. Das. XIV, 95 XXIV, 854. W. II, p. 456. IV, 199, vgl. I, Nr. 617. St. C. B. 1186. O.S. ת 343).

[7]) Nämlich: *1)* 1702 (את בני), 15 Bl., Sedez. Nach den Wochentagen abgetheilt nebst Einleitungs- und Schlussgebet, vielleicht als Theil eines Gebetbuches (St. C. B 724). *2)* 1704 nebst Maamadot in Octav (N. Büchers. IX, 708. Wolf II, 1442. — St. C. B. 742 bezweifelt die Existenz der Edit.) *3)* 1705 in Duodez, nach den Wochentagen abgetheilt (St. C. B. 752) und *4)* 1707, 193 Bl. 8. mit zwei Commentaren: 1) einem Auszug aus רוממות אל des R. Mose Alschech und 2) מאזני צדק von Isaak b. Issachar

Testament des Lissaer Parnes R. Israel b. Elieser[1]) mit den frommen Verfügungen, die er vor seiner Uebersiedelung nach dem heiligen Lande seinen Kindern und Enkeln an's Herz gelegt hatte. Die Herausgabe dieses Vermächtnisses besorgte pietätvoll seine Enkelin Mirel, R. Schabtais erste Frau[2]), mit der er bis an die Schwelle des Greisenalters in glücklicher Ehe lebte.

Die neue Verordnung, die zu Beginn des Jahres 1702 in Kraft trat, liess nur zu Gunsten der mit Waaren eintreffenden polnischen Handelsjuden einige Erleichterungen bestehen. Den inländischen Juden, insoweit sie sich nicht des Vorzuges erfreuten, in Glogau oder Zülz heimisch zu sein, machten sie den Handelsverkehr innerhalb der Mauern der ungastlichen Stadt nahezu unmöglich[3]). Nur der ausserordentlichen Verwendung des evangelischen Kircheninspectors Andreas Acoluth hatte es R. Schabtai zu verdanken, dass er nach wie vor nach Belieben ab- und zureisen konnte[4]). Als aber sein hochgestellter Gönner (4. Nov. 1704) gestorben war, ereilte auch ihn bald das Geschick seiner Glaubensbrüder. Seine Gesuche um fernere Duldung blieben unberücksichtigt. In einem Protokoll vom 20. Juli 1706[5]) lesen wir kurz und bündig: „Sabbatai expellendus". Gelang es ihm nicht den Beschluss rückgängig zu machen — und wir wissen nicht, dass es ihm gelungen sei — so durfte er nur noch zu Jahrmarktszeiten seine Bücher feil halten. Dazu kam noch manches andere Ungemach über den alternden Mann. Im Jahre 1708 wurde

---

[1]) Betitelt צוואת ר' ישראל ב"ר אליעזר פרנס ק"ק ליסא, נדפס במצוות האשה יקרה מרת מירל שתי' אשת האלוף ר' שבתי בעל המדפים נכד כמ"ר ישראל הנ"ל S. N. Büchers. XIV, 104. W. I, 1312. St. C. B. 5457. OS. צ 42 Vgl. Jew. Quarterley Rev. III, 284.

[2]) Ausser einem Sohne Joseph, von welchem sofort ausführlich die Rede sein wird, gebar sie ihm am 27. Decbr. 1676 noch eine Tochter. Ihren Geburtstag notirte der Vater auf den Deckel des Autographs seines שפתי ישנים (jetzt cod. 316 d. Hamburger Stadtbibliothek, vgl. Steinschn., Catal. d. Hamburger Handschr., S. 147 f u. oben S. 479 f.) mit den Worten בתי חיי' נולדה למ"ט במוצאי שבת ס' שמות שהיא ליל א' ואנא ד"ב מבת תל"ז.

[3]) Vgl. meine Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, S. 15 ff.

[4]) W. III, 1005.

[5]) Staatsarchiv F. Breslau II 26 h h 7. — Schon 1697 war es ihm übrigens ähnlich ergangen. Damals waren am 9. December zwei christliche Buchbinder, die er beschäftigte, für ihn eingekommen, „haben aber mehr nicht alss 8 Tage erhalten, alss er noch solte hier verbleiben" (Stadtarchiv Klose NNN. 466). Dass er später nicht belästigt wurde, hatte er der im Text erwähnten „hohen Recommandation" zu verdanken.

und die siebente des Hüttenfestes[1]), und über ein halbes Dutzend anderer Andachtsbücher und Gelegenheitsgebete[2]). An die schönste Zeit seiner Thätigkeit erinnerte nur die neue

(W. III, p. 1007 Nr. 1923). *3*) 1705 eine ebensolche (89 Bl.) nach böhmischem, poln., mährischem etc. Ritus mit Commentar, eine vermehrte Auflage der Ausgabe von 1691 (N. Büchers. IX., 698. XIV, 94. W. II, p. 1384. III, p. 1208. St. C. B. 2869 und 2869a. Preis 1 Thlr). *4*) סליחות כמנהג בית הכנסת הישנה in fol. nach Prager Ritus (N. Büchers. IX, 698. W. II, p. 1385, von St. C. B. 2871 bezweifelt). *5*) 1709 in Octav nach gross- und kleinpoln, böhm. und mährischem Ritus, ohne Commentar (N. Büchers. IX, 698: Preis 8 Gr. W. II, p. 1384. St. C.B. 2874). Die von W. für dieses Jahr erwähnte Folio-Ausgabe kennt St. nicht.

[1]) 1704 in Octav (W. II, p. 1470) und 1710 unter dem Titel שער התקונים in Duodez (N. Büchers. IX, 710: Preis 4 Gr. W. III, p. 1221, deren Existenz von St. C. B. 3065] bezweifelt wird).

[2]) Nämlich: *1*) 1704 מענה לשון, 93 Bl., 12. Friedhofsgebete von Elieser Liebermann b. Jeh. Loeb. Preis 4 Gr. (W. III, p. 1204. St. C. B. 5010, 9, der das Format als Octav bez.). *2*) 1705 שערי ציון, eine vermehrte Aufl. d. Ausgabe von 1689. Mit hebr. u. jüd.-deutschem Vorwort des Herausgebers Mordechai b. Israel (N. Büchers. IX. 703: Preis 10 Gr. für 4 Stück. W. I, No. 1728. St. C. B. 6637, 20 vgl. 18. OS. ש 1134) Ich trage hier eine auf dasselbe Buch bezügliche Mittheilung nach, die mir soeben (20. VIII. 96), während ich die Correctur lese, mein verehrter Freund D. Simonsen in Kopenhagen macht: „Gänzlich unbekannt scheint eine in meinem Besitz befindliche Ausgabe des שערי ציון ס' zu sein, die 40 Bl. in kl. 4° enthält. Der von einer plump in Holz geschnittenen Bordüre eingefasste Titel besagt zum Schluss, dass das Buch עי דאלוף כמהור"ר שבת·משורר יצ'ו Cum licentia superiorum" gedruckt sei. Hier ist nun auf einem in der Mitte des unteren Rahmenstücks freigemachten Platz mit den Worten שנת תנ'ג לפ'ק (= 1693) die Jahreszahl angegeben. Es zeichnen auf Bl. 40b hintereinander die oben S. 518, Anm. 3 sub Nr. 11, 15 (als Drucker), 5 und 18 (hier also zum ersten Mal genannt) aufgezählten Personen. Wenn nun auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass es sich hier nur um ein nachgeschossenes (vgl. Oelsner a. a. O. S. 21, Nr. 12) und nachträglich datirtes Exemplar der von Unger und Wolf erwähnten undatirten Ausgabe handelt, so muss doch vorläufig mein Exemplar als eine zweite Quartausgabe gelten. Für die nachträgliche Datirung spricht die durch den Augenschein bestätigte Thatsache, dass der Raum für die Jahreszahl innerhalb des Rahmenstücks ohne Zweifel erst nachträglich frei gemacht ist. Die dritte Dyhernfurther Quartausgabe ist durch ein undatirtes Exemplar der Bodl. vertreten, welches St. C. B. 2046, 18 bespricht und inhaltlich zwar mit der zweiten identisch, mit dieser aber darum gar nicht zu verwechseln ist, weil es im Auftrag des Joseph b. Schabtai angefertigt und von dem oben S. 523 in der Anm. sub Nr. 12 genannten Menachem Man, der 1689—1693 in D. auftritt, gesetzt ist. Die Möglichkeit, dass das Expl. d. Bodl. zu der von Unger und Wolf erwähnten undatirten Aufl. gehöre, halte ich wegen der Nennung Josephs für ganz ausgeschlossen." Die bereits von St. (C. B. 8612 vgl. 6637, 18) geltend gemachte letztere Schwierigkeit scheint mir jedoch durch die einfache Annahme gehoben zu werden, dass R. Schabtai sogleich zu Anfang s. Thätigkeit den Text

Auflage des Schulchan aruch Orach Chajjim[1]), dessen Text ausser den bisherigen Zuthaten jetzt zum ersten Male auch die Glossen R. Menachem Auerbach's begleiteten. Die Aus-

---

des שערי ציון ס' setzen und den Satz zu beliebigem Gebrauch nach Bedarf stehen liess. War dann eine Auflage verkauft, so wurden neue Abzüge angefertigt, die bald von Anfang bis zu Ende gänzlich unverändert gelassen wurden, bald auf dem Titelblatt die neue Firma oder die neue Jahreszahl, bald am Ende die neuen Drucker oder Setzer, welche bei der Herstellung des Druckes und der Revision des Textes mitgearbeitet hatten, angaben. So scheinen die in Oxf. und Kopenh. erhaltenen Expll. nur verschiedene Abzüge des im Grossen und Ganzen unveränderten Textes der v. U. und W. erwähnten Auflage zu sein. Nichts hindert anzunehmen, dass Joseph 1711 oder 1712 nach der Uebernahme der Druckerei eine neue undatirte Auflage von dem alten Satze habe anfertigen lassen. Bei der Criminal-Untersuchung vom Jahre 1712 handelt es sich nur um die Octavausgabe vom Jahre 1705. Auch noch im Jahre 1745 gehörte „Schare Zion gewisse Gebetbüchel in allerhand Formaten" zum Debit der Dyhernfurther Buchdruckerei (Stadt-Archiv Acten 9. 309, fol. 15a; Specification derer zu Dyhrenfurth gedruckten Bücher sub Nr. 5). *3*) 1705 Pessach-Haggada, Psalmen, Maamadot u. s. w. in Quart, ohne Druckort, bei Schabtai, aber mit der Jahreszahl. Frgm. Opp. 1467 Q., viell. ursprünglich zur Siddur-Ausg. von 1704 gehörig (St. C. B. 2260, vgl. 2254 und 753). *4*) ברכת המזון דאש אז עברי און מיימש בענגן (N. Büchers. IX, 707: Preis 4 Gr. W. II, p. 1272. St. C. B. 2643 bestreitet die Existenz dieser Ausgabe). *5*) 1709 שומרים לבקר in 8. Bussgebete und Trauerlieder für den Gottesdienst bei Tagesanbruch (N. Büchers. IX, 708. XIV, 97: Preis 3 Gr. W. II, p. 1432, von St. [C. B. 3014] bezweifelt.) *6*) 1711 פרקי אבות in 4, mit jüd.-deutscher Uebers. (N. Büchers. IX, 708. XIV, 96. W. II, p. 702. St. C. B. 1502). *7*) s. a. תחנות זבקשות in 8. Gebete für Montag und Donnerst. „aus dem Munde des Eleasar b. Arach, die aus Hebron gebracht wurden". Nebst drei jüdisch-deutschen Zugaben (St. C. B. 3359). *8*) סדר ברכת המזון וקריאת שמע ומירות וברכת לבנה s. a. in breit 24°. Voran gehen die ברכות הנהנין (N. Büchers. XIV, 105. W. II, p. 1272 St. C. B. 2655).

[1]) Sie umfasst (4), 338 und (2) Bl. fol. Vgl. N. Büchers. IX, 697. St. C. B. 5940, 27—29. OS. ש 704. Sie wurde wiederum von den angesehensten gelehrten Zeitgenossen, darunter auch von einigen, die bereits die erste Auflage empfohlen hatten, approbirt, nämlich von: 1) Wolf b. Simon Spira, Böhm. Landrabb. 2) Abr. b. Saul Broda, R. in Prag, berufen nach Brescz Lit. 3) David b. Abr. Oppenheim, R. in Nicolsburg und mähr. Landrabb. d. d. 13. Nissan 1700. — 4) Arjeh Jeh. Loeb b. Samuel Zwi Hirsch, R. in Krakau, So. 9. Adar 1700 — 5) Naftali ha-Cohen, R. in Posen So(?) 17. Tebet 1700. 6) Abr. Naft. Hirsch ha-Lewi b. Mose Spitz, Rosch-Jeschiba in Dresnitz und Rausnitz, jetzt Dajjan in Nicolsburg, 26. Nissan 1700. 7) Joseph Samuel b. Zwi Hirsch aus Krakau, R. in Frankfurt a. M., 4. Ijjar 1700. 8) Saul, R. in Opatow und dem Kreise Krakau Sonntag, ר"ח Elul 1700. 9) Mordechai Süsskind b. Mosche Rothenburg, R. in Lublin, Fr. 17. Siwan 1700. 10) Schemaja b. Abr. Issachar Baer, R. in Berlin und Landrabb. d. Mark Mo. 28. Ijjar 1700. 11) vom Rabbinat der Sephardim in Amsterdam Salomo Oliveyra, David Atar und Jeh. Salomo Leon. 12) Samuel, R. in Szydlow,

stattung, die er dem Buche gab, ist für die späteren Auflagen vorbildlich geblieben. Ausserdem erschienen nur noch aus dem Bereich der Halacha und Haggada 1703 der zweite Theil der von Chajjim Horwitz verfassten Notizen zum Pentateuch[1]), 1706[2]) und 1709[3]) neue Auflagen des Maasse-Buchs und 1710 eine Probe der Deruschim des R. Ephraim Mochiach aus Prag[4]). Endlich liess hier auch der Professor Daniel Springer, der an den Breslauer evangelischen Gymnasien als Lehrer der hebräischen Sprache thätig war, den hebräischen und chaldäischen Theil seines Trauerliedes auf den Tod Kaiser

---

Fr. 10. Elul 1699, (woraus hervorgeht, dass Dembitzer כלילת יופי I, 81 b ff. II 58b dennoch Recht haben wird, zumal wenn man die hier sub Nr. 8 erwähnte Unterschrift in Betracht zieht. Danach wäre meine Schlussbemerkung oben S. 520, Anm. 5 zu berichtigen.) 13) Gabriel b. Jeh. Loeb aus Krakau, R. in Metz, früher in Prag, jetzt gewählt in Rzezow, Di. 3 Nissan 1700. 24) Jeh. Leob b. Kalonymos ha-Cohen, R. d. Aschkenasim in Amsterdam, Di. 24. Nissan 1700. 15) Menachem Mendel Aschkenasi, R. in Bamberg und Beyersdorf, Di. 27. Adar II 1701. 16) Jeh. Loeb b. Mosche, R. in Glogau, Di. 27. Tebeth 1700. 17) Elia, Rosch Beth-Din in Prag und Rabb. in Tiktin, Fr. 9. Schebat 1701 (?) 18), Ephraim Redisch, R. in Lissa. 19) Elieser b. Mordechai Heilbronn, R. in Tomaszow, auf der Reise zum Antritt seines Rabbinats in Fürth, d. d. Breslau, Di. 25. Adar 1700. 20) Simon b. Jaacob, R. in Raudnitz. 21) Mordechai b. Zwi Hirsch, R. in Krotoschin, Mi. 28. Tammus 1700. — Der Druck wurde vollendet im Siwan 1702.

[1]) Unter dem Titel מים חיים שני, (2) und 68 Bl., 4. (N. Büchers. IX, 703: Pr. 10 Gr. W. I. III, 612 St. C. B. 4688, 2. Zedn. 290 OS מ 1116. Approb. von der Vierländer Synode d. d. Jeroslau, Mi. 27. Elul 1687 (Zwi Hirsch, R. in Lublin; Mose aus Lemberg; Saul b. Mose Katzenellenbogen, Deputirter von Krakau; Joseph Joske aus Lemberg b. Naftali Hirz, R. in Szydlow, Deputirter von Posen und dem גליל; Arjeh Jeh. aus Wladimir; Jekutiel b. Jehosshna Aharon, R. in Wladimir, Hillel b. R. I. Ha-Levi, R. in Chelm) mit dem Bemerken, dass man zwar für den Augenblick überhaupt den Druck neuer Bücher zeitweise verboten habe, dass aber das vorliegende Werk zu den ersten gehören solle, die gedruckt werden dürfen, sobald die Zeit der Sperre zu Ende sein werde. Bes. Druckerlaubniss des oben mit unterzeichneten Joseph Joske von Lemberg d. d. So, 16. Schebat 1688. Approb. vom Rabbinat in Prag (Benj. Wolf Spiro, Samuel Helman b. Abr., Ur Schraga Phoebus b. Elieser Chalfan) d. d. Fr. 8. Siwan 1689. Beendigt: בזמן חצי מבת באיתן Am oberen Rande des Titelbl. ein Vorsänger mit einem Notenblatt. Th. I ersch. 1690, vgl. S. 522 Anm. 5.

[2]) ס' המעשה in 4. 354 Sagen und Legenden aus Talm. und Midr. u. s. w., gesammelt von Ascher Anschel b. Leiser חזן (W. II p. 1360, St. C. B. 3899 bezweifelt).

[3]) אין שין מעשה בוך in 4⁰ (viell. eine jüd-dtsche. Bearbeitung des Vorigen?) (N. Büchers. IX, 707; Preis 6 Gr.)

[4]) Betitelt: ארץ צבי, 8 Bl. 8, herausgeg. von R. Zwi, dem Sohne des Vfs., der ebenf. Mochiach war. (N. Büchers. XIV, 103, St. C. B. 7416. OS. א 1011.)

Leopolds[1]) drucken. Andere Unternehmungen blieben in den Anfängen stecken. Von dem Commentar, den David aus Zülz zum ס' מגלה עמוקות des R. Nathan Spiro drucken lassen wollte, erschienen 1707 nur die Approbationen[2]), und von den hebräischen Gebeten, welche der Superintendent der Augsburgischen Confession in Wohlau, Tobias Linck[3]), zur Verbreitung der Kenntniss des heiligen Urtextes unter seinen Glaubensgenossen verfasst hatte, gar nur das Titelblatt. Die Vollendung des Commentars zu den Baboth aber, den R. Chajjim b. Joseph aus dem heiligen Lande herausgeben wollte, wurde durch die Feuersbrunst von 1708 gestört, nachdem der weitaus grösste Theil des Buches bereits gedruckt worden war[4]).

---

[1]) Betitelt: דרך הנשר. Das Deutsche wurde wahrscheinlich in Breslau gedruckt. N. Büchers, IX, 699. XIV, 94: Preis 3 Gr. W. I. III, 538. St. C. B. 7266, 1. OS. ד 457.) Ueber das an diesem Liede begangene Plagiat s. Schudt, jüd. Merkwürdigkeiten, Anh. zum 4. Theil, S. 46.

[2]) Der Comm. war betitelt: דברי נתן Der Verf. desselben, David b. Mose aus Zülz, lebte damals als Bibliothekar bei R. David Oppenheim in Prag. (N. Büchers. XIV, 98 f. W. I 475 vgl. 507 und I III 1733). Die Approb. waren ausgestellt von David Oppenheim in Prag und Gabriel b. Jeh. Loeb in Nicolsburg. Später lebte er als Zülzer Schammes in Breslau, (vgl. z. B. Stadtarchiv Klose NNN 502) und wurde am 3. Januar 1737 provisorisch und am 17. Juni 1738 definitiv als jüdischer Briefträger angestellt (Staatsarchiv F. Breslan I, 9 Post zu Breslau 2). Daneben betrieb er einen Handel mit hebräischen Büchern (vgl. Landsberger im Jahrg. 39 d. MS., S. 190).

[3]) Oder „Linke" aus Lauban. Er vertheidigte 1703 in Königsberg seine Dissertation über die wunderbere Speisung der hundert Mann II. Kö. 4, 42 ff. und starb am 14. Septbr. 1711 (vgl. die vier Trauerlieder, die die Bresl. Stadtbibl. aufbewahrt). Das Titelblatt s. hebr, Geb.-Samml. ist abgedr. im N. Büchers. IX, 711 vgl. das. XIV, 97 und W. I. III Nr. 657.

[4]) Vf. d. Commentars war der Vater des Herausgebers (Mitth. Berel Nathans an Unger, abgedr. im N. Büchers. XXIV. 843: ספר שנות חיים לר' חיים בן יוסף הוא המחבר שהיה רצונו לדפוס בדירן פורמט הספר של אביו ולא שלו היה ואף חמי זקני בעצמו אינו יודע היך היה דעתו של המחבר ר' חיים בן יוסף לקרוא הספר של אביו עד נמר הספר ולא נגמר בעוונותינו דרבים). Hundert Foliobogen waren bereits fertig, und nur noch etwa 20 zu drucken, als kurz nach dem Pessachfeste 1708 eine Feuersbrunst sämmtliche vorh. Exemplare bis auf eines, welches R. Schabtai nebst dem Autograph d. Vfs. besass, vernichtete. (N. Büchers. IX, 701 vgl. Anm. auf S. 703. W I Nr. 597). Den Herausgeber erwähnt auch der Breslauer Pastor Caspar Neumann (geb. zu Breslau 14. IX. 1648, gest. als Mitgl. d. Akad. d. Wissensch. in Berlin 27. I. 1715) in einem Briefe an Leibnitz, d. d. 12. Jan. 1707 mit den Worten: „Doch habe ich das vergangene Jahr ohngefähr einen berühmten Rabbi, Chajjim genannt, des R. Joseph Chasan Sohn, zu mir bekommen, der in Smirna geboren, zu Jerusalem aber lebte und niemals in Europa gewesen war, gleichwohl aber zu unserer grossen Verwunderung in der Aussprache mit uns

Aber auch jetzt, nachdem R. Schabtai sich gänzlich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatte, war das Maass seiner Leiden noch nicht voll. Plötzlich, im Frühjahr 1712, wurde er verhaftet unter der Beschuldigung, „Schmachreden wider die göttliche und weltliche Majestät" verbreitet zu haben[1]). Das gleiche Schicksal traf seinen Sohn in Dyhernfurth. Zugleich wurden die Büchervorräthe, die Beide, R. Schabtai in der Fechtschule in Breslau und sein Sohn in der Druckerei in Dyhernfurth, besassen, mit Beschlag belegt. Wieder war der Denunciant ein Jesuit, dieses Mal der Pater Franz Kolb, der an der Prager Universität Hebräisch lehrte[2]). Der Stein des Anstosses war für ihn das oft gedruckte, in Dyhernfurth zuletzt 1705 aufgelegte harmlose Andachtsbüchlein Schaare Zion, welches Nathan Hannover für seine durch die entsetzliche Noth der Zeit tief gebeugten Glaubensbrüder zusammengestellt hatte, indem er für seine Gebetsformeln bald alte Muster aus der mystisch-asketischen Litteratur zum Vorbild nahm, bald selbstständig neue Fassungen vorschlug. Besonders verdächtig erschien dem Pater z. B. ein langes Sündenbekenntniss in der Form einer endlosen alphabetischen Litanei[3]). Nach der Anweisung des frommen Rabbi sollte sich hier der bussfertige Sünder in übertriebener Selbstzerknirschung der entsetzlichsten Laster, u. A. auch der widernatürlichsten geschlechtlichen Verirrungen, mit welchen nach der Meinung der Mystiker die Erzeugung von Dämonen in untrennbarem Zusammenhange stand, bezichtigen. Gerade der Passus, der von diesen unappetitlichen Dingen handelt, wurde von dem gelehrten Jesuiten gräulich missverstanden[4]). Die Worte, die daselbst das Nachtgespenst Lilith[5]) umschreiben, glaubte

---

deutschen Christen besser übereinkam, als keiner von allen enropäischen Juden". (Schles. Prov.-Bl., neue Folge, II, S. 266). Auch den Prof. Dan. Springer besuchte er bei seiner Anwesenheit in Breslau. Er starb 1710 in dem Städtchen Myr in Litthauen (N. Büchers. XXIV, 843).

[1]) Das gesammte Actenmaterial über diesen Zwischenfall ist in Ludwig Oelsners vortrefflicher Abhandlung: „R. Sabbathai Bassista und sein Process" Leipzig 1858, 8) erschöpfend benutzt. Der Tag der Verhaftung war der 13. April (a. a. O., S. 17).

[2]) Das. S. 16.

[3]) Das. S. 23, Nr. 17. S. 30f.

[4]) Es lautet im Urtext sehr decent: המים היוצאים מבית ה' הולכתים מבית המלכות לבית הכסא ומקום הטנופת אשת הזומה . . . הגברתי החיצונים . .

[5]) Aus אשת הזומה buchstabirte der Jesuit das Unwort הדמה heraus, das er frischweg als „idumäisches Weib" übersetzte und ohne Weiteres mit der „römisch-katholischen Kirche" identificirte.

er in unsagbarer Lächerlichkeit auf die christliche Kirche, und ein Wort[1]), das im Zusammenhang zweifellos „Teufel" bedeutet, auf die Christen beziehen zu müssen u. dgl. m. Es war R. Schabtai ein Leichtes, die handgreiflichen Irrthümer[2]) aufzudecken. Aber wer weiss, ob seine noch so überzeugenden Nachweise als stichhaltig anerkannt worden wären, wenn ihm nicht in dem Magister Pohl, der im Auftrage des Magistrats über die wissenschaftliche Frage ein Gutachten abzugeben hatte, ein wackerer und sachverständiger Helfer erstanden wäre, der Schritt für Schritt mit Geist und Geschick, hie und da auch mit einer gewissen Schadenfreude die Blössen seines gelehrten Gegners aufdeckte[3]). Auf dieses Gutachten hin wurden die Angeklagten nach zehnwöchentlicher Kerkerhaft[4]) gegen Caution entlassen. Ueber die endgiltige Entscheidung der Angelegenheit lassen uns die Acten zwar im Dunkeln. Aus der Thatsache aber, dass die Dyhernfurther Pressen in diesem und den nächsten Jahren, wie wir sehen werden, unbehelligt thätig waren, lässt sich mit einiger Sicherheit entnehmen, dass die Untersuchung niedergeschlagen worden sein muss. Vielleicht war die verschärfte Censurvorschrift vom 18. November 1712[5]), die übrigens eine wesentliche Aenderung der bestehenden Verhältnisse nicht herbeiführte, die einzige Folge der langwierigen Untersuchung.

Nach seiner Freilassung setzte R. Schabtai[6]) die schon

---

[1]) חיצונים.

[2]) Incriminirt waren ferner einige Wendungen des bekannten, von Chajjim b. Abr. ha-Cohn, aus Aleppo (Zunz L. G. S. 435) verfassten Liedes, welches mit den Worten דודי ירד לגנו לרעות בגנים beginnt. Vgl. Oelsner, a. a. O., S. 12 ff. 21, Nr. 14 (hier ist im Protokoll XVI ohne Zweifel nur ein Schreibfehler für XXI. Gemeint ist die Stelle Lev. 21, 14. Dass der Hinweis nicht schlagend sei, hat der Angeklagte ohne Zweifel selber gewusst). S. 25 ff.

[3]) Er erhielt den Auftrag am 16. April und erstattete schon 4 Tage später sein Gutachten. Oelsner, a. a. O., S. 23—35.

[4]) Am 20 Juni a. a. O., S. 37 f.

[5]) A. a. O., S. 40 f.

[6]) Ich trage hier noch einige undatirte Drucke nach, die wahrscheinlich noch während seiner Leitung der Officin herausgekommen sind, nämlich: 1) סגולות ורפואות ס' 3 Bl., 8. Amulette und sympathetische Recepte gegen versch. Krankheiten. (N. Büchers. IX. 708: Pr. 3 Gr. W. II, p. 1377, vgl. St. C. B. 7426, 5). 2) מס' מכות in Fol.; der Text ist fortlaufend in ders. Quadratschrift gedruckt, so dass der Beginn der Gemara schwer zu erkennen ist (N. Büchers. XIV, 98. XXIV, 855, wonach W. II p. 709 St. C. B. 1747 zu berichtigen sind) 3) מס' קדושין (N. Büchers, IX, 699). Vielleicht gehören hierher noch, möglicher Weise aber auch erst in die Zeit seines Nachfolgers: 4) דברים שבקדושה,